

Hegel

Edición

Gabriel Amengual

GUÍA COMARES *de*

Hegel

Edición de

Gabriel Amengual

GUÍA COMARES *de* Hegel

Granada

2 0 1 5

COLECCIÓN

GUÍA COMARES *de*

6

Director:

JUAN ANTONIO NICOLÁS

(jnicolas@ugr.es)

Coordinador:

MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ

(manuel_sanchez_rodriguez@yahoo.com)

Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 • Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382
E-mail: libreriacomares@comares.com
http://editorialcomares.com
https://www.facebook.com/Comares
https://twitter.com/comareseditor

ISBN: 978-84-9045-299-8 • Depósito legal: Gr. 821/2015

Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

Sumario

Introducción

Gabriel Amengual
Universidad de las Islas Baleares
Palma de Mallorca

Para iniciar nuestro estudio de la filosofía hegeliana está bien recordar su importancia. Para ello nada mejor que traer a la memoria aquella célebre valoración que Zubiri hiciera sobre la obra de Hegel: «la madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. [...] Lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la Filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución de la Metafísica, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, *con* Hegel, no *sobre* Hegel, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente tema de conversación, de lo que también para él fue problema.»[1]

Estas afirmaciones zubirianas señalan de manera clara el lugar de Hegel en la historia de la filosofía y al mismo tiempo su lugar en la actualidad. Hegel sigue siendo el último gran filósofo sistemático, que ha forjado el último sistema filosófico, después del cual no se ha hecho más que balbucear ante él (según la expresión de Adorno), discutiendo y criticando aspectos y cuestiones, poniendo incluso en tela de juicio el fundamento y la posibilidad de la filosofía, pero en todo caso sin poder contraponerle nada semejante ni quizás a su altura. Precisamente a partir de él se ha forjado esta manera de abordar su filosofía llamada «crítica inmanente», que tanto practicaron los «jóvenes hegelianos» y también Adorno, consistente en criticar a Hegel partiendo de sus mismas posiciones. Se puede afirmar que toda

[1] Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional [5]1963, p. 225.

la filosofía que se ha practicado después ha tenido su sistema como referencia, siquiera como aquella contra la que se reacciona. O dicho en términos positivos, todo lo que de grande ha crecido en filosofía dcspués de Hegel ha tenido que ver con su filosofía.

Su larga sombra

Hegel sea quizás el filósofo que ha sido objeto de las exposiciones más estereotipadas. Desde su caracterización como idealista absoluto, panlogista, historicista, estatalista, nacionalista prusiano, filósofo al servicio del Estado, liberal o (pre)comunista, enemigo de la socicdad abierta, ateo o panteísta, etc.[2] De hecho, como se sabe, ya sus primeros discípulos se separaron en izquierda («jóvenes hegelianos») y derecha (a las que cabría añadir un centro) según las diversas interpretaciones de su filosofía y en especial de su filosofía de la religión y sus repercusiones en la política. Cuestiones de especial virulencia cn la discusión fueron el carácter cristiano o anticristiano de su filosofía, la cuestión acerca de su ateísmo o panteísmo, si permitía pensar un Dios personal,[3] si su racionalización del cristianismo significaba su disolución (Feuerbach hablará de antropologización de la teología e inaugurará una línea de interpretación antropológica de la filosofía hegeliana), posibilidad de pensar la inmortalidad del alma,[4] si la idea elimina la historia (D. Fr. Strauß). Estas son seguramente las cuestiones que destacan en los debates de sus primeros discípulos.[5]

La recepción por Marx y el marxismo resaltó la dialéctica y su concepción de la historia, transformándola totalmente (la célebre inversión: poner el sistema de pics cn cl suelo, puesto que giraba sobre la cabeza, las ideas). Esta concepción de la historia, el materialismo histórico, al pretender alcanzar un carácter científico y aliarse por ello con las ciencias, especialmente la biología y su evolucionismo, dio como resultado el materialismo naturalista científico, el *Diamat*, el materialismo dialéctico, dando gran seguridad a las socialdemocra-

[2] Stewart, Jon (ed.), *The Hegel Myths and Legends*. Evanston/Illinois: Northwetern Universty Press 1996 ofrece una recopilación de estudios sobre los mitos y leyendas que han circulado sobrc Hegel: lo real es lo racional, prusianismo, totalitarismo, nacionalismo, belicismo, fin de la historia, divinidad del Estado, tesis-antítesis-síntesis, etc.

[3] Wagner, Falk, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*. Gürtersloh: Gütersloher Verlagshaus 1971.

[4] Cornehl, Peter, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971.

[5] Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler 2003, pp. 501-537.

cias y a sus masas obreras al saberse que nadaban con la corriente, al mismo tiempo que se resignaban a esperar que las leyes de la historia se fueran cumpliendo. Ello provocó la reacción del austromarxismo y el intento de éste de unir Marx con Kant y su ética, así como la reacción de Lukacs, que significó una vuelta a Hegel.[6] Los acercamicntos y distanciamientos entre marxismo y filosofía hegeliana han sido constantes, así en la Escuela de Frankfurt, especialmente Adorno, y el estructuralismo (L. Althusser), pero nunca una ignorancia mutua.

Después de la ruptura con la filosofía hegeliana operada por Feuerbach y los «jóvenes hegelianos» y Kierkegaard, que todavía se definen en referencia a Hegel, vinieron los materialismos del siglo XIX y los historicismos, el vitalismo y el nihilismo (Nietzsche), que ya sólo lejanamente polemizan con la filosofía del berlinés. El clásico por excelencia volvió a ser Kant, con los intentos dc volver a él y renovar su filosofía como epistemología de las ciencias y de la cultura en el neokantismo. La fenomenología es seguramente uno de los pocos movimientos filosóficos que en sus inicios poco o nada tuvo que ver con Hegel, puesto que la misma filosofía analítica tiene algo de reacción a Hegel (o al hegelianismo británico).

En la investigación alemana sobre Hegel después de la guerra dcstacan dos nombres que marcan las líneas por las que ha ido discurriendo.[7] Uno es Joachim Ritter,[8] que dio carta de ciudadanía especialmente a la filosofía política de Hegel en la modernidad y situándola en la continuidad de Aristóteles y su política clásica. El otro es Hans-Georg Gadamer con el célebre lema de «deletrear a Hegel» y su lectura hermenéutica.[9] Nuevos impulsos recibió del estudio del contexto en que se desarrolló, a saber, la filosofía clásica alemana, esto es, de su conexión con Kant, Fichte, Jacobi y Schelling, sin olvidar a Spinoza. En este trabajo destaca la aportación de Dieter Henrich.

La recepción francesa de la filosofía hegeliana, menos preocupada por el texto y las ediciones críticas, se ha mostrado más libre a

[6] LUKACS, Gyorgy, *Historia y consciencia de clase* (1923). México: Grijalbo 1969.

[7] Una sesgada presentación en BEYER, Wilhelm Raimund, *Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen*. Berlin [2]1967.

[8] RITTER, Joachim, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977 (incluye el decisivo estudio «Hegel und die französische Revolution» de 1956).

[9] GADAMER, Hans-Georg (Hrsg.), *Hegel-Tage Royaumont 1964. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Bouvier 1966 (Hegel-Studien Bieheft 3); ID., *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra 1979.

la hora de leerla.[10] Se suele señalar como un punto de inflexión, marcando la mayor presencia en la cultura y en la filosofía francesa, los cursos de Kojève[11] en los años 30 del siglo pasado a los que asistieron lo más granado de la intelectualidad francesa.[12] Además de la libertad creativa con que Kojève hace esta lectura de Hegel, hay que destacar que de hecho se concentra en la *Fenomenología* de 1807 y su afinidad con lo que en aquel momento se vivía como existencialismo. A pesar de la influencia kojeviana, no hay que olvidar otros precursores, como Jean Wahl, Alexandre Koyré, Jean Hyppolite.[13] Es digna de mención la aproximación de Éric Weil a Hegel, tanto por sus estudios sobre Hegel, como por inspirarse en él, así como las de Dominique Dubarle y Gaston Fessard. Actualmente la investigación francesa une tanto el estudio cuidadoso de la obra de Hegel, incluso su aportación en la edición crítica y nuevas traducciones, con la lectura creativa; en este sentido hay que mencionar a Pierre-Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk,[14] Bernard Bourgeois, Jean-Louis Vieillard-Baron,[15] Jean-François Kervégan,[16] etc.

[10] Sobre dicha recepción cf. JARCZYK, Gwendoline / LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel 1996, que ofrecen una visión panorámica (pp. 17-36) y un estudio sobre Jean Wahl, Alexandre Kojève y Éric Weil.

[11] KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la phénomenologie de l'esprit reunies et publiées par Raymond Queneau. París: Gallimard 1947, con reediciones posteriores, la última de 2011. Vers. cast.: *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta 2014.

[12] JARCZYK, Gwendoline / LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *De Kojève à Hegel*, p. 7: «los sesenta últimos años han estado dominados en el hegelianismo francés [...] por la influencia de Alexandre Kojève».

[13] HYPPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel* (1946). Barcelona: Península 1973; *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (1948). París: Seuil 1983; *Lógica y existencia* (1952). Barcelona: Herder 1966. D'HONDT, Jacques (ed.), *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*. México: Siglo XXI 1970; este seminario es característico porque reúne de nuevo las distintas corrientes de la filosofía francesa del momento.

[14] Además de los estudios de Labarrière sobre la *Fenomenología*, JARCZYK, Gwendoline / LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Hegeliana*. Paris: PUF 1986; ID., *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénomenologie de l'esprit de Hegel*. Texte et commentaire. Paris: Aubier 1987; ID., *Le syllogisme du pouvoir: y a-t-il une démocratie hégélienne?* Paris: Aubier, 1989. Especial mención merece la traducción de ambos de la *Ciencia de la Lógica* (*Science de la logique*. 3 vols. Paris: Aubier- Montaigne 1971, 1976, 1981). JARCZYK, Gwendoline, *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne 1980.

[15] VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (ed.), *De Saint Thomas à Hegel*. Paris: PUF 1994; *Hegel et l'idéalisme allemand*. Paris: Vrin 1999; *Hegel. Système et structures théologiques*. Paris: Cerf 2006; *Hegel, penseur politique*. Paris: Félin 2006.

[16] KERVÉGAN, Jean-François, *L'effectif et le rationel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin 2007.

En la investigación italiana sobre Hegel cabe destacar algunos nombres, como Leo Lugarini (1920-2005), Valerio Verra (1928-2001), Claudio Cesa y Franco Chiereghin, que, además de sus aportaciones al estudio de la filosofía hegeliana, han hecho escuela.

Para la investigación española suele señalarse como fecha de su (re)nacimiento el año 1971 con la publicación del comentario de Valls Plana a la *Fenomenología*,[17] aunque no pueden marginarse los estudios de Ramiro Flórez, Dalmacio Negro Pavón, José María Artola; después Mariano Álvarez, Pedro Cerezo, José María Ripalda y Félix Duque han marcado líneas de investigación.

Si la Gran Bretaña había sido el refugio del idealismo, en el que consiguió perdurar y sistematizarse como tal, también fue el lugar de una reacción fuerte en su contra de la mano de la filosofía analítica.[18] Sin embargo, tanto en el ámbito británico como en el americano siempre se ha mantenido el interés por el pensamiento hegeliano, haciendo incluso aportaciones importantes en la comprensión de su filosofía, por obra de Donald Phillip Verene, Quentin Lauer, Henry S. Harris, Robert C. Solomon, Michael John Petry. El comunitarismo americano, que en su mismo enfoque estuvo bajo el influjo de Hegel, además de estudios pormenorizados, ha dado una de las grandes exposiciones generales de la filosofía hegeliana de la actualidad de la mano de Charles Taylor. Robert Brandom[19] y Pirmin Stekeler-Weithofer[20] han establecido conexiones fecundas entre Hegel y la filosofía analítica. Desde el inicio, en cambio, fueron mejores las relaciones entre el pragmatismo americano (y en general la filosofía práctica) y Hegel,[21] de modo especial en la actualidad se está dando una lectura de Hegel en conexión con dicha corriente o campo que resulta fructífera y en la

[17] VALLS PLANA, Ramon, *Del yo al nosotros. Lectura de la 'Fenomenologia del espíritu' de Hegel.* Barcelona: Laia 1971, 1979, Barcelona: PPU ³1996. En su cuenta está además la traducción de la Enc y un comentario inédito a la misma, además de numerosos estudios.

[18] Ver por ejemplo el testimonio de RUSSELL, Bertrand, *La evolución de mi pensamiento filosófico.* Madrid: Alianza 1982, pp. 36ss.

[19] BRANDOM, Robert, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism.* Cambridge: Harvard University Press, 2000, versión castellana: *La Articulación de las razones.* Madrid: Siglo XXI 2002.

[20] STEKELER-WEITHOFER, Pirmin, *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutun.* Paderborn: Schöningh 1992.

[21] Ver el estudio sobre la intersubjetividad desde estos planteamientos filosóficos tan diversos DÜSING, Edith, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel.* Köln: Dinter 1986.

que se unen investigadores de ambos lados del Atlántico,[22] especialmente en Alemania, Ludwig Siep y Michael Quante.[23]

El progresivo descubrimiento de Hegel

No siempre se ha tenido la misma imagen de Hegel ni siquiera la misma comprensión de su filosofía. Si esto quizás pueda decirse de cualquier filósofo con mayor medida cabe afirmarlo de Hegel. En efecto, en la segunda mitad del siglo xx se ha producido una verdadera revolución en su comprensión. Del tópico del panlogismo y de un sistema que manda a las cosas ser lo que deben, se ha pasado a un Hegel en búsqueda continua. Ello obliga a una revisión de tantas presentaciones generales del pensamiento de Hegel estereotipado. Veamos, siquiera en esbozo, las fases de este nuevo descubrimiento del filósofo berlinés.

Una fase remarcable en la historia de la recepción del pensamiento de Hegel se inicia con la tesis doctoral de Franz Rosenzweig que dio lugar a uno de los mayores estudios sobre el Estado en Hegel.[24] Pero más decisivo puede considerarse el descubrimiento que hizo en 1917 de un manuscrito, que atribuyó a Schelling, otros han atribuido a Hölderlin (el cual en todo caso parece que ha de considerarse como el inspirador) y actualmente quizás la mayoría atribuya a Hegel mismo (de él de hecho procede el manuscrito que se tiene). Me refiero al «El más antiguo programa de un sistema del idealismo alemán», título dado por Rosenzweig al publicarlo por primera vez.[25] Este descubrimiento fue decisivo por atraer la atención sobre el joven Hegel, tan distinto del maduro, del berlinés, sobre el cual había estado el foco de las miradas y únicamente a partir del cual se había pensado su filosofía. En el estudio del joven Hegel se reprodujo a su manera

[22] Pippin, Robert B., *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989; *Idealism as Modernism: Hegelian Variations.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997; *Hegel on Ethics and Politics*, eds. Robert Pippin and Otfried Höffe. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne.* Frankfurt a.M.: Campus 2005; *Hegel's practical Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

[23] Como un esbozo del estado de la cuestión puede verse Halbig, Christoph / Quante, Michael / Siep, Ludwig (eds.), *Hegels Erbe.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004; Hiltscher, Reinhard / Klingner, Stefan (Hg.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* Darmstadt: WBG 2012 (Neue Wege der Forschung).

[24] Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, 2 vols. München/Berlin 1920 (Reimpresión: Aalen: Scientia 1962, en 1 vol.).

[25] El texto en EJ 219-220. Sobre él cf. Jamme, Christoph / Schneider, Helmut (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels 'älteste Systemprogramm' des deutschen Idealismus.* Frankfurt/M: Suhrkamp 1984.

la misma división de pareceres que se había dado entre los discípulos del berlinés. En efecto, dos estudios, contrapuestos estilizaron este pensamiento: Dilthey, viendo en Hegel un pensador teológico,[26] y Lukacs, viendo en el joven Hegel un anticipo de Marx en el sentido de vincular el pensamiento, la situación política y cultural a las relaciones económicas y sociales.[27] El estudio de Lukacs va más allá de la exposición del joven Hegel, que en su caso abarca también el período de Jena, pues inicia un modo de estudiarlo, poniendo de relieve su dimensión social y política.

Si el descubrimiento del joven Hegel había puesto el foco en otro Hegel, distinto del sistemático de Berlín, el de los escritos de Jena (1800-1806) lo puso en el proceso de formación de su filosofía y sistema. En estos escritos se ve cómo se fue forjando el pensamiento, pieza a pieza y como conjunto, en diálogo con la filosofía griega clásica y con sus contemporáneos.[28]

El último avatar del largo proceso de recepción de la filosofía hegeliana viene dado por la nueva publicación de las lecciones berlinesas. Ya desde la primera edición de las obras de Hegel, que llevaran a cabo sus discípulos, se dio importancia a las lecciones, sea tomando los apuntes propios de Hegel sea los apuntes de los alumnos. La razón era obvia: en estos años Hegel había dado repetidas veces clase sobre todas las partes de su sistema, desarrollándolas considerablemente; no se podía desaprovechar este enorme y valioso material que venía a llenar lagunas o a desarrollar capítulos de la *Enciclopedia*, que siempre se consideró como la exposición sucinta del sistema, al modo de manual, formulando simplemente las tesis que después se explicarían y desarrollarían en clase. No sólo se aprovechó este material, sino que se construyó: tomando los apuntes de los diferentes cursos se fueron ensamblando formando un texto nuevo, que se consideró la última expresión del pensamiento de Hegel, hecha de manera más amplia e incluso más inteligible que sus escritos. La forma de su expresión contribuyó en gran manera a que las lecciones se tomaran como la exposición de la filosofía hegeliana. Pero obviamente esta construcción no era de Hegel. En los años 80 del siglo pasado se emprendió la tarea de reeditar las lecciones, pero no la construcción que de ellas habían

[26] DILTHEY, Wilhelm, *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften 1905 (Reimpresión en *Gesammelte Schriften*, vol. IV) (Vers. cast.: *Hegel y el idealismo*, en: *Obras*, vol. V. México: FCE 1978).

[27] LUKACS, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1948). Barcelona: Grijalbo 1975.

[28] Para una visión general cf. BAUM, Manfred / MEIST, Kurt, «Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», in: *Hegel-Studien* 12 (1977) 43-81.

hecho los discípulos, sino los apuntes de Hegel y de sus alumnos, distinguiendo los diferentes cursos, curso a curso. Ello reveló de nuevo otro Hegel, no el gran sistemático y lógico, para el cual todo tenía ya su lugar y su necesidad, sino un Hegel en búsqueda constante del concepto, de modo que en cada curso cambiaba el orden sistemático y el lugar y la valoración de las cuestiones. De nuevo se puede ver a Hegel en su taller, donde ensaya de una y otra manera cómo mejor exponer los grandes ámbitos de la filosofía.

Las etapas de su vida y obra

Para una mejor comprensión de la evolución de su pensamiento es conveniente tener las referencias biográficas básicas. De hecho puede afirmarse que las estaciones de su vida están íntimamente unidas a las fases de la evolución de su pensamiento, de manera que dichas fases suelen denominarse según la ciudad en que vivió.

Nace en **Stuttgart** en 1770, hijo de un funcionario del ducado de Würtemberg. En esta ciudad vive hasta los 18 años, recibe su primera educación (desde 1776) y la enseñanza secundaria (1784-1788). De estos años se conserva un dietario (enero 1785-enero 1787, GW I) que da cuenta del itinerario de su formación, en la cual destacan las humanidades, griego y latín y la cultura clásica, pero también matemáticas, geometría y astronomía, con lecturas variadas, algunas de carácter filosófico, de las que toma notas y hace resúmenes (GW III, 1-206).

En la universidad de **Tubinga**, como becario del *Stift* (Fundación o Seminario Teológico) (1788-1793), Hegel hace sus estudios superiores de filosofía y teología como preparación para pastor protestante, que nunca ejerció. Aunque se carezca de testimonios directos, todo apunta a que en estos años se da en Hegel una transformación intelectual. En dicho centro solían residir los hijos de las élites sociales, eclesiásticas y funcionariales. Compartió estudios con ilustres condiscípulos como Hölderlin, Schelling (con quienes compartió la misma habitación del internado y una estrecha amistad, como testimonia la correspondencia posterior), Sinclair, Leutwein, etc. Del ambiente inquieto de aquel internado da fe el hecho que siguieron y celebraron con verdadero entusiasmo las noticias que llegaban de la Revolución Francesa, aunque también es verdad que después vieron con profunda decepción la última fase, la jacobina. Los dos años primeros los dedicó al estudio de la filosofía; la novedad en dichos estudios era la filosofía kantiana, que posiblemente recibió del kantiano I.C. Diez. Los tres años siguientes estuvieron dedicados a la teología. De estos años se conservan cuatro sermones, que escribió como ejercicios académicos (1792-93) (GW I, 555-557) y el llamado «Fragmento de

Tubinga» (GW I, 99s.). Parece que fue un ávido lector de Rousseau, no es seguro que leyera algo de Kant.

Al final de sus estudios recibe la oferta para ejercer de preceptor de la familia del patricio de **Berna**, Carl Friedrich v. Steiger, tarea que desempeñará desde el octubre de 1793 hasta finales de 1796. No parece que surgiera conflicto alguno con dicha familia, sin embargo fue para Hegel un espacio privilegiado para observar la situación política. El análisis y la crítica se traslucen en el hecho mismo de traducir y anotar las *Cartas confidenciales* del abogado Cart sobre la situación política del país de Vaud, que publicará sin su nombre posteriormente en Fráncfort (1798). En estos años se queja de la heterogeneidad de su trabajo y del aislamiento de sus amigos y del ambiente literario y filosófico, en el que ellos se mueven, aunque mantiene una viva correspondencia con ellos. Lee a Kant y se inspira en su filosofía, tal como puede verse especialmente en su *Vida de Jesús* (1795), *Manuscrito sobre la psicología y la filosofía transcendental* (1795-96), y en los estudios sobre la *Positividad de la religión cristiana* (1795-96).

Gracias a la mediación de Hölderlin consigue un puesto de preceptor en **Fráncfort**, que inicia a principios de enero de 1797 y desempeñará hasta finales de 1800, en casa del comerciante de vinos y más tarde senador Noé Gogel. En este tiempo lee los escritos de Schelling y los clásicos griegos, especialmente Platón. En esta ciudad cuenta con amigos con quienes intercambiar ideas y una vida cultural más rica; de todos modos tiene poca base documental la afirmación de que formara parte de la «Alianza de los espíritus» de Fráncfort-Homburg, con Hölderlin, Sinclair, Zwilling, etc., los cuales en todo caso influyen decisivamente en la evolución del pensamiento de Hegel, influjo que se nota en todos los proyectos de estos años, sobre todo en los de cariz político, como su escrito sobre la constitución de Alemania, las *Cartas confidenciales*, el escrito sobre Württemberg, y el de filosofía de la religión sobre el *Espíritu del cristianismo* (1797-99). Sobre Kant realiza un estudio riguroso sobre la *Metafísica de las costumbres*, en el que ya intenta superar la separación entre moralidad y legalidad. Lee a economistas ingleses y escribe un comentario a la obra de James Steuart *Investigación sobre los principios de la economía política*. Lleva a cabo también estudios sobre filosofía de la naturaleza (mecánica y astronomía), leyendo a Kant, Kepler, Newton y otros, que serán la base para su Habilitación de 1801 *Sobre las órbitas de los planetas*. Entre otoño de 1796 y principios de 1797 suele datarse el escrito llamado «El más antiguo programa del idealismo alemán», cuyo manuscrito es de Hegel, la autoría en cambio discutida, y Hölderlin parece ser el inspirador. Otros trabajos de estos años son dos fragmentos del sistema, una reelaboración del escrito sobre la *Positividad del cristianismo*. Lo más característicos de los

años francfortianos son los indicios que ya apuntan a lo que será el planteamiento dialéctico de su sistema; su pensamiento, para usar una expresión suya, se va elevando de la observación de los problemas de la vida a la construcción de una filosofía, un sistema.

La herencia, que recibe a la muerte de su padre, le permite dejar el oficio de preceptor y entrar en la universidad de **Jena**, donde permanecerá desde enero de 1801 hasta principios de 1807, trabajando primero en su habilitación, que defenderá en agosto de 1801. Jena se encuentra en el apogeo, reuniendo nombres tales como Fichte (si bien a raíz de la «disputa del ateísmo» —1799— pasará a Berlín), Schelling, los dos hermanos Schlegel, Schiller y Goethe. Primeramente Hegel será considerado como discípulo de Schelling, de hecho ambos colaborarán estrechamente en la edición de la revista *Kritisches Journal der Philosophie* (1801-03), de la que son los editores y los únicos autores, que publican sin firmar sus contribuciones, en los tres números que van a salir, siendo el tercero todo de Schelling. En octubre de 1801 empieza Hegel su docencia. En estos seis años Hegel irá elaborando esbozos del sistema así como disciplinas tales como introducción a la filosofía, lógica y metafísica, derecho natural, enciclopedia de la filosofía, filosofía de la naturaleza y del espíritu (esta última la anuncia como *philosophia mentis*), historia de la filosofía. Pronto Hegel deja de estar a la sombra de Schelling. Las figuras intelectuales, que habían hecho célebre a Jena, la dejan. Hegel consigue ser solamente docente privado y a partir de febrero de 1805 profesor extraordinario. El 13 de octubre Jena es ocupada y saqueada por las tropas napoleónicas, momento en que Hegel está concluyendo la *Fenomenología*, de la que a mediados de enero de 1807 envía el prólogo a la editorial de Bamberg que publica dicha obra.

La caótica situación de Jena, a la que se añade el nacimiento del hijo, urge a Hegel buscarse en otro lugar su sustento. Por la mediación de su amigo Niethammer consigue trabajo en la redacción del periódico de **Bamberg**, ciudad en la que va a vivir desde marzo de 1807 hasta noviembre de 1808.[29] Este trabajo le aporta fundamentalmente dos cosas: un contacto con el día a día de la política y a la vez tiempo libre para la filosofía, pues considera provisional dicha ocupación y aspira volver a la universidad o incluso enseñar en el Gimnasio de la ciudad. El *Diario de Bamberg* es privado y por tanto sometido a censura; parece que Hegel como redactor de política no tuvo problemas con ella. En cualquier caso no fue un trabajo de su agrado, más bien lo calificó de «yugo». De este tiempo se conserva el artículo «¿Quién

[29] Sobre esta etapa de la vida y filosofía de Hegel ver más adelante, el primer apartado del capítulo sobre la *Enciclopedia*.

piensa abstractamente?» (GW V, 379-387), un escrito ocasional, con cierto tono satírico, y dos fragmentos sobre lógica (GW XII, 257s., 259-298), que testimonian cómo Hegel sigue trabajando en su sistema, continuando lo iniciado en la *Fenomenología* de 1807.

En noviembre de 1808 recibe el doble nombramiento de profesor de filosofía en el Gimnasio de **Núremberg** y director del mismo, que ejercerá hasta el verano de 1816.[30] Tanto una tarea como otra son totalmente nuevas para Hegel y para las que no se ve preparado. Su enseñanza de la filosofía debe preparar a los alumnos para la universidad y las materias que imparte son lógica, religión y ética, pero también matemática. Con esta enseñanza Hegel está fraguando su *Enciclopedia*, en todo caso da como resultado su «Propedéutica filosófica» (GW X, JA III, TWH IV). En Núremberg consigue los dos ideales terrenales: se casa en 1811 y la cátedra de filosofía en la universidad de Heidelberg, donde empezará a enseñar en el semestre de invierno de 1816-17. Pero sobre todo su obra de estos años son los tres volúmenes de su *Ciencia de la lógica* (CL) (1812-1816), que debe considerarse como su obra cumbre y el corazón de su sistema.

En octubre de 1816 empieza su docencia como profesor ordinario en la universidad de **Heidelberg**, donde enseñará hasta el verano de 1818. Las disciplinas sobre las que en estos cuatro semestres impartirá docencia son Enciclopedia, tres veces, una de ellas un curso privado para el príncipe Gustavo de Suecia, dos veces sobre Historia de la Filosofía, sobre Estética, y una vez sobre Lógica, Antropología y Psicología, y Derecho Natural. Entre sus publicaciones destaca la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*,[31] que apareció en junio de 1817 (GW XIII). Al poco tiempo de su llegada a la ciudad entra en la redacción de la revista *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*, donde publica dos importantes escritos. Uno es la recensión del tercer volumen de las obras de Jacobi,[32] donde de nuevo se confronta con el pensamiento del que puso en marcha el renacimiento de Spinoza y la disputa del panteísmo, mostrando

[30] Sobre esta etapa de la vida y filosofía de Hegel ver más adelante, el primer apartado del capítulo sobre la *Enciclopedia*.

[31] Fulda, Hans Friedrich, «Hegels Heidelberger Enzyklopädie», in: *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986*. Vol. 2: *Das neunzehnte Jahrhundert. 1803-1918*. Hg. v. Wilhelm Doerr u.a. Berlin u.a.: Springer 1985, 298-320; Id., «Hegels Heidelberger Intermezzo. Enzyklopädie, Ästhetik und kulturpolitischen Grundsätze», in: *Heidelberg im säkularen Umbruch. Traditionsbewußtsein und Kulturpolitik um 1800*. Hg. v. Friedrich Strack. Stuttgart: Klett-Cotta 1987, 528-556.

[32] «Recensión de Jacobi», in: ER (*Escritos sobre Religión*. Edición, selección, traducción, introducción y notas de Gabriel Amengual Coll. Salamanca: Sígueme 2013), pp. 55-88.

esta vez, a diferencia del escrito de 1802 (*Creer y saber*), una gran estima por él. El otro, publicado anónimamente, de carácter político, es una recensión de las actas de la asamblea de los estamentos del reino de Württemberg de los años 1815 y 1816,[33] que dan cuenta del conflicto entre el rey (por quien Hegel toma claramente partido) y los estamentos, los cuales, aferrados al viejo derecho, se niegan a la constitución representativa que propone el rey, de modo que Hegel les aplica la sentencia de que «no han olvidado nada ni han aprendido nada», «han estado dormidos» (GW XV, 61s.) estos 25 últimos años desde la Revolución Francesa tan llenos de enseñanzas.

A pesar de que Hegel se sintiera a gusto en Heidelberg y no mostrar en ningún momento el deseo de cambiar, como solía suceder en las demás ciudades, pronto le vino la propuesta de ocupar la cátedra que en **Berlín** había quedado vacante por la dimisión de Fichte con ocasión de la disputa del ateísmo, siendo nombrado ya en marzo de 1818, aunque Hegel pidió poder dar todavía el semestre de verano de 1818 en Heidelberg. En Berlín Hegel va a enseñar hasta su muerte en noviembre 1831, la fase más larga de su vida y de gran actividad.[34] En estos años Berlín se ha convertido en el centro de una situación política muy tensa entre tendencias reformistas y restauracionistas. El episodio más destacado es la llamada «persecución de los demagogos», entre los cuales se encuentran discípulos de Hegel, con los que éste mantiene una relación matizada.[35] En la docencia de Hegel en Berlín destacan dos características: 1) trata de construir el sistema, desarrollando cada una de sus partes en los respectivos cursos; y 2) tiene una clara tendencia a crear escuela.[36] Las materias[37] sobre las cuales impartió cursos son todas las de su sistema: enciclopedia (1 curso), lógica (cada año en el semestre de verano, de 1819 hasta 1831), filosofía de la naturaleza (6 cursos), filosofía del espíritu subjetivo (3 cursos), filosofía del derecho (5 cursos), filosofía de la historia (5 cursos), estética (4 cursos), filosofía de la religión (4 cursos), historia de la filosofía (5 cursos). Entre sus lecciones merece especial mención

[33] «[Examen crítico de las] actas de la asamblea de estamentos del reino de Würtemberg», in: *Dos escritos políticos*. Traducción de Kurt Sauerteig revisada por Sergio Pérez Cortés. Puebla: Universidad Autónoma 1987, pp. 9-144.

[34] Sobre estos años de Berlín cf. AMENGUAL, «Introducción» a: ER, pp. 15-25.

[35] Sobre la «persecución de los demagogos», cf. AMENGUAL, «Introducción» a: ID. (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1989, pp. 45-54.

[36] JAESCHKE, Walter, *Hegel-Handbuch*, p. 46.

[37] El listado de materias que Hegel impartió en sus cursos se encuentra completo, distribuido en semestres, con las horas que dedicaba y el horario, en HEGEL, *Berliner Schriften*. Hg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburgo: Meiner 1956, pp. 743-749: «Übersicht über Hegels Berliner Vorlesungen».

por su cuidada redacción, que tiene visos de texto preparado para una próxima edición, las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios.*[38] En octubre de 1820 publica *Los principios de la filosofía del derecho* (FD); la segunda y tercera edición de la *Enciclopedia* (1827, 1830), teniendo en cuenta que la segunda edición casi dobla el volumen de la primera, de modo que en cierta medida ofrece una nueva versión de la misma; la segunda edición del libro primero de la *Ciencia de la Lógica* (1832). En los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, una revista fundada por su discípulo Eduard Gans y que fue considerada como la revista de Hegel, esto es, de su escuela, Hegel publicó algunas recensiones sobre importantes intelectuales de su tiempo, tales como W. v. Humboldt, Solger, Hamann, Göschel (ER, 119-153), Ohlert, Görres, además de «réplicas» a exposiciones de su filosofía (ER 155-224). Como rector de la Universidad de Berlín en el curso 1829-30 le cupo en suerte hacer el discurso conmemorativo del tercer centenario de la Confesión Augustana (ER 225-237). Además de otros escritos menores, el más importante el prólogo a Hinrichs (ER 89-113), hay que mencionar su último escrito, de carácter político *Sobre el proyecto de reforma inglés.*[39]

La obra de Hegel

Después de este enorme periplo que recorre la filosofía en la biografía de Hegel, cabe preguntarse cuál es la obra de Hegel. En resumen, y prescindiendo de las lecciones, los artículos y demás escritos menores, puede decirse que Hegel en su vida escribió cuatro obras: la *Fenomenología*, la *Ciencia de la lógica*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía del Derecho*. Si consideramos que la *Enciclopedia* —además de presentar el esquema del sistema— es sobre todo un manual y además muy esquemático, entonces el desarrollo sistemático de su filosofía se reduce a tres obras. ¿Qué conexión cabe establecer entre ellas? Prescindiendo de la complicada y variable situación de la *Fenomenología* y considerándola como introducción al sistema —o, si se prefiere, como exposición introductoria del sistema—, lo que finalmente resultó ser, el orden con que Hegel ha ido escribiendo las obras: primero la *Ciencia de la lógica* y después la *Filosofía del Derecho*, podría sugerir que con la *Lógica* Hegel desarrolló la filosofía teórica y con la FD la filosofía práctica. La dificultad para tal comprensión reside en que dicha división no tiene lugar en la filosofía hegeliana, por tanto

[38] *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios.* Traducción, introducción y notas de Gabriel Amengual Coll. Salamanca: Sígueme 2014.

[39] *Sobre el proyecto de reforma inglés.* Traducción y estudio preliminar de Edgar Maraguat. Madrid: Marcial Pons 2005.

no es pertinente ni tiene base documental alguna. La *Lógica* es más bien la «ciencia pura» y como tal la primera parte del sistema. A ella le siguen las «ciencias reales»: Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. La FD es solamente una ampliación del capítulo de la *Enciclopedia* dedicado al espíritu objetivo, siendo también un manual. Tener esto en cuenta nos va a dar conciencia de cómo quedaron sin desarrollar muchas partes de su filosofía y de la prioridad de que, en cambio, gozó la FD. Por los temas de los cursos que Hegel daba, especialmente en Berlín, es fácil imaginar que pensaba completar la exposición de su sistema con el desarrollo de sus diversas partes, por lo menos al modo de la FD o de la CL.

La consideración de la evolución del pensamiento de Hegel puede sugerir otra interpretación. En carta a Schelling del 2 de noviembre de 1800 Hegel afirma: «Mi formación científica comenzó por las necesidades humanas de carácter secundario, así tuve que ir siempre empujado hacia la Ciencia, y la idea juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema».[40] Estas necesidades humanas, por las que empezó la formación científica de Hegel, son sin duda aquellas que detecta gracias a la observación crítica de la situación política y cultural juzgada desde los ideas de la Revolución Francesa y el ideal de la polis griega y a las que responde con su proyecto de educación del pueblo, con el intento pedagógico-popular de unir ilustración/élite/inteligencia y religión/pueblo/sensibilidad-fantasía-sentimiento.[41] Desde la consideración de estas necesidades humanas, basada en la *doxa*, en la observación inmediata, pasa la Ciencia, en cuyo trabajo elabora la *Fenomenología* y la CL y el esquema de su filosofía en la *Enciclopedia.* Una vez alcanzada la *episteme*, vuelve y desciende a la caverna, retornando a los intereses prácticos de los que había partido en búsqueda de la Ciencia, tratándolos ahora desde la *episteme*, desde el concepto. La FD representaría así el intento de dar respuesta a las necesidades humanas a la luz de la Ciencia, pero sin que pueda hablarse de que la FD representara la culminación del desarrollo del sistema, puesto que no pasa de ser una de sus partes, a la que dio singular importancia, pero todo hace pensar que posiblemente otras partes hubieran podido ser objeto de desarrollos semejantes.

[40] Cartas I, 59; EJ 433.

[41] AMENGUAL, Gabriel, «Del ideal de comunidad popular al concepto de espíritu. Estudio sobre el surgimiento del concepto de espíritu en el contexto de la relación entre comunidad popular y religión en el joven Hegel», in: *Estudios Filosóficos* 36 (1987) 59-107.

El contenido de esta *Guía*

La evocación de algunos momentos de la historia de la recepción de la filosofía hegeliana y del progresivo descubrimiento de su obra no tiene otro motivo que justificar el contenido y su articulación de esta *Guía de Hegel*. El hilo conductor no son los temas o conceptos, ni siquiera los ámbitos más trabajados por Hegel, sino el orden evolutivo y el sistemático de su pensamiento. Más bien intencionadamente se ha excluido ofrecer un estudio de tópicos del pensamiento hegeliano y se ha optado por introducir o conducir al lector interesado en la filosofía del Berlinés hacia y por los textos que Hegel escribió (sin olvidar los que dictó, dada la buena edición de la que se dispone en la actualidad).

En realidad un doble principio guía el orden de los capítulos y su temática. Se empieza siguiendo el orden cronológico; a este orden responden los tres primeros capítulos, dedicados al joven Hegel (1788-1800), al período de Jena (1801-1806) y su culminación en la *Fenomenología del espíritu* (1807). En el período de Núremberg Hegel publica su obra cumbre, la *Ciencia de la Lógica* (1812, 1813, 1816), pero al mismo tiempo en estos años está elaborando la *Enciclopedia*, de modo que en el primer año de profesor en Heidelberg pudo ya publicar la primera edición (1817). Dada esta simultaneidad entre ambas obras, se opta por seguir el orden sistemático. Así, a la *Fenomenología* le sigue una visión general sobre la *Enciclopedia* como tal, pasando después a la exposición de sus partes: la lógica, la filosofía de la naturaleza, la Filosofía del Espíritu (la introducción general) y del Espíritu Subjetivo, la Filosofía del Derecho o Filosofía del Espíritu Objetivo, la Filosofía de la Historia, la Filosofía del Arte, la Filosofía de la Religión, (la Filosofía de) la Historia de la Filosofía. De esta manera se intenta ofrecer tanto la evolución del pensamiento de Hegel como una visión sistemática del mismo, cuya característica esencial consiste en ser siempre una filosofía en continuo hacerse, en incesante búsqueda del concepto.

El Joven Hegel

María del Carmen Paredes Martín
Universidad de Salamanca

Actualmente, con la expresión «el joven Hegel» se suele hacer referencia a la época de juventud que comprende hasta 1800, cuando finaliza la estancia de Hegel en Frankfurt y se produce su traslado a Jena, con el propósito de iniciar allí su actividad en la universidad. Se trata por lo tanto de la acotación de los años en que, en general, Hegel no publicó lo que escribía ni participó tampoco directamente en la vida académica, una vez terminados sus estudios en 1793. Esta manera de entender la época intelectual del «joven Hegel» sigue siendo por lo demás un tanto flexible y contrasta, por ejemplo, con el modo en que G. Lukács se refirió al «joven Hegel», incluyendo todo el periodo de Jena hasta la *Fenomenología del espíritu*, en su clásico libro de 1938: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.* El avance de la investigación es uno de los principales factores que ha contribuido a situar la referencia al joven Hegel en una época más limitada en el tiempo. En este capítulo nos ocupamos de los años comprendidos desde el ingreso de Hegel en la Universidad de Tubinga y de los periodos siguientes que Hegel pasó en Berna y Frankfurt. No se incluyen por lo tanto los años previos de los estudios de nivel secundario, en el Gymnasium de Stuttgart.

Los manuscritos hegelianos de Tubinga, Berna y Frankfurt fueron editados por vez primera en 1907 por Herman Nohl, a raíz de la publicación de W. Dilthey sobre el joven Hegel, *Jugendgeschichte Hegels (Historia del joven Hegel),* en 1905. El título de Nohl, *Hegels Theologische Jugendschriften* (*Escritos teológicos de juventud*), recoge la mayoría de los textos, muchos de ellos fragmentarios, que forman en su conjunto las primeras aportaciones a la filosofía, así como a una filosofía de la religión, tal como comenzaba a configurarse a finales del siglo XVIII, después de la ética kantiana y sus derivaciones en el campo de la teología natural. Con la edición de Nohl se abrió una

nueva etapa en la investigación del pensamiento de Hegel, en relación con la filosofía y con aspectos políticos y sociales que o bien se encuentran entrelazados con la temática religiosa o bien se tratan en algunos escritos de manera independiente.

1. Tubinga (1788-1793)

Después de graduarse en el *Gymnasium* de Stuttgart en 1788, Hegel se matriculó en la Universidad Eberhard-Karl de Tubinga y fue admitido en el Seminario, donde residía una gran parte de los estudiantes. Acerca de este periodo universitario, Hegel escribió:

«Fui admitido a los 18 años en el Seminario *(Stift)* de Tubinga. Después de dos años dedicados a estudiar filología con Schnurrer y filosofía y matemáticas con Flatt y Beckh, alcancé el grado de Magíster en filosofía [1790] y luego estudié durante tres años las ciencias teológicas con Lebret, Storr y Flatt, hasta que pasé el examen de teología ante el Consistorio de Stuttgart y fui admitido entre los candidatos de teología en el otoño de 1793; elegí la clase ministerial según el deseo de mis padres, y permanecí fiel al estudio de la teología por inclinación natural, debido a su relación con la literatura clásica y la filosofía»[1].

En el *Stift* inicia Hegel su relación con Hölderlin y Schelling. Con ellos compartió lecturas e ideas sobre la situación de la filosofía y de la teología y siguió con interés los acontecimientos de la época, especialmente la Revolución Francesa. En su carta a Hegel de 10.7.1794, Hölderlin recuerda que ambos se separaron con el lema: «Reino de Dios». Y de modo parecido se expresa Hegel, en carta a Schelling de fin de enero de 1795: «Que venga el reino de Dios y no estemos mano sobre mano.» «Razón y libertad sigan siendo nuestro lema, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible»[2]. El contenido de la correspondencia pone de manifiesto el interés de los tres jóvenes por los asuntos del momento, tanto de carácter filosófico como político-social. La relación entre Hegel y Hölderlin se intensificó en Fráncfort, así como, después, ocurrió con respecto a Schelling, una vez que Hegel se trasladó a Jena[3].

[1] Nohl, H., *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, reimpr. 1966, pp. viii-ix.

[2] G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, edición, introducción y notas de José M. Ripalda, FCE, México, 1978. En adelante citado como *EJ*, 49, 56.

[3] Sobre este tema, cf. *Briefe* IV/1.17-55; Rosenkranz, K., *Hegels Leben*, Berlin 1844, Darmstad 1998, 40ss.; Jaeschke, W. *Hegel-Handbuch*, Stuttgart 2005, 6ss.

El «Fragmento de Tubinga»

De los escritos redactados por Hegel en este periodo, el más destacable es el que se conoce con el nombre de «Fragmento de Tubinga»[4]. Probablemente lo escribió Hegel en el verano de 1793, puesto que en él ya se hace eco del escrito de Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, publicado en abril de ese año. El texto kantiano es uno de los elementos de referencia, así como el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, de Fichte, que también se publicó en 1793. En este sentido, la orientación general del fragmento sobre la temática religiosa se atiene a las exigencias de racionalidad propias de la época, tanto por lo que se refiere al modelo genérico de la razón ilustrada como a la crítica dc los prejuicios y al rechazo de las formas de servidumbre que podían contener ciertas actitudes religiosas. Sin embargo, cl «Fragmcnto de Tubinga» no es una mera exposición de lo que se entendía por «religión racional»: el tono general del discurso, las referencias, a veces irónicas, a los logros de la Ilustración, la preocupación de Hegel por el sentido profundo de la rcligión y su eficacia cn los scntimicntos no se adecuan por completo a las exigencias de la mera razón. Además, las referencias a la antigua Grecia y a su religión, «libre» y «abierta» ponen de manifiesto elementos positivos, de unidad espiritual y cultural basados en la antigüedad clásica, que para Hegcl scguían siendo un modelo de religiosidad.

Hegel comienza señalando cómo los acontecimientos más importantes de nuestra vida están jalonados por la presencia de la religión. Desde esta perspectiva, la apertura del ser humano a lo religioso está relacionada con una concepción antropológica que se aparta del dualismo kantiano y dc su formalismo ćtico. El significado profundo de la religión «se presenta pronto al sentido humano no corrompido» (GW I, 84/149), el cual se enriquece con la enseñanza de los contenidos religiosos. Ahora bien, el significado profundo de la religión no apela únicamente a la razón, sino también a la sensibilidad, que está presente en las diversas motivaciones de la acción. De ahí que la separación entre moralidad y sensibilidad, y entre los móviles puramente moralcs y los que provienen dc los sentimientos, no se suelc mantcner de hecho en todas las circunstancias de la vida humana. Hegel tiene en cucnta por lo tanto el tema kantiano de los «móviles morales», pero destaca a su vez cómo ese significado profundo de la religión se

[4] GW I: *Frühe Schriften*, hrsg. F. Nicolin y G. Schüler. Hamburgo: Meiner 1898, 83-114; Traducción cspañola de M.ª del Carmen Paredes Martín: «G.W.F. Hegel: El 'Fragmcnto dc Tubinga'», *Revista de Filosofía*, 3.ª época, vol. VII (1994) núm. 11, 139-176 (Ed. Complutense, Madrid). Se citan las páginas de ambos textos.

vincula ampliamente con «una necesidad natural del espíritu humano» (l. c.) que no quedaría satisfecha con los dictados de «una fría razón». Además, la razón no se encuentra en oposición con las motivaciones más cercanas a la sensibilidad, sino que se hacen presentes en ella como la luz ilumina los objetos y da vida a los seres animados. Por ello resulta que la religión no se reduce a un conocimiento «histórico o razonado» (GW I, 85-86/150) sobre Dios y sus propiedades, sino que también interesa al corazón con el fin de que sus contenidos influyan en los sentimientos y en la voluntad.

Hegel distingue, por una parte, entre religión objetiva y religión subjetiva y, por otra, entre religión privada y religión pública o religión del pueblo. La religión objetiva se puede integrar en un sistema, exponer en un libro y transmitir a otros, como se hace en las escuelas, puesto que el entendimiento y la memoria son las fuerzas que actúan en ella. Los conocimientos religiosos pertenecen a la religión objetiva y sobre ellos trabaja la teología, que también es cosa del entendimiento y de la memoria. En cambio, la religión subjetiva apela al sentimiento y al convencimiento en la interioridad de cada persona y cabe decir que es prácticamente la misma en los hombres buenos. Metafóricamente, Hegel afirma que «la religión subjetiva es algo vivo», mientras que la objetiva «es la abstracción»; «aquella es el libro vivo de la naturaleza», «ésta es el gabinete del naturalista que [...] clasifica y une lo que la naturaleza ha separado» (GW I, 88/152). Esto no significa que religión objetiva y religión subjetiva tengan que encontrarse de hecho separadas, pues los conocimientos religiosos objetivos se encuentran entremezclados en la religión subjetiva y son los que se transmiten en la enseñanza de la religión. Se trata más bien de que esos conocimientos y su enseñanza no aplasten a las fuerzas espirituales que promueven el sentimiento religioso.

Para Hegel, «la religión proporciona a la moralidad y a sus motivaciones un empuje nuevo y más elevado» (GWI, 85-86/150), lo que quiere decir que la religión no es lo primero, sino que es ante todo la moralidad la que nos impone, como afirmó Kant, hacer real el bien supremo, al menos en parte, y nos exige la fe en Dios y en la inmortalidad[5]. Pero a su vez esta noción de Dios que surge en la conciencia moral es el germen del que nace la religión (GW I, 91/157). Hegel tiene en cuenta las exigencias de la razón práctica y su eficacia en la dimensión moral del hombre para promover los buenos sentimientos. Pero con respecto a la religión, lo que cuenta es que sus contenidos se transformen en religión subjetiva y que su fuerza penetre en todo el tejido de los sentimientos.

[5] Cf. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A199, A256.

Solo así los principios religiosos podrán contribuir a ennoblecer el modo de actuar de un pueblo o de una nación, es decir, de una comunidad creyente. La religión del pueblo *(Volksreligion)* se distingue de la religión privada en que no se dirige principalmente a la formación del individuo, sino a todos los aspectos públicos y colectivos en los que se pone en juego la virtud grande y sublime (cf. GW I, 102/165). Hegel se pregunta cómo tendría que estar constituida una religión del pueblo con respecto a sus doctrinas, a sus ceremonias y usos esenciales. Su respuesta destaca tres criterios principales: 1) que sus doctrinas estén fundadas en la razón universal; 2) que la fantasía, el corazón y la sensibilidad no queden vacíos; 3) que las necesidades de la vida y los asuntos del Estado estén vinculados a ella. En el desarrollo de estos requisitos se contempla asimismo la exigencia de evitar la fe fetichista, que no solo se hace presente cuando las motivaciones religiosas son suplantadas por creencias y temores injustificados, sino que puede hacer su aparición incluso cuando se esgrimen de manera estereotipada las exigencias de la razón (GW I, 103/166).

Consiguientemente, 1) las doctrinas religiosas deben estar constituidas de tal modo que la razón pueda hacerlas suyas, para que cada persona capte su fuerza vinculante. Y siendo verdades de la razón han de ser también simples, es decir, que no necesiten apoyarse en la erudición o en una laboriosa demostración. Además, han de ser «humanas» en el sentido de que se acomoden a la «cultura espiritual y al grado de moralidad en el que se encuentra un pueblo» (GW I, 104/167), como también sostiene Lessing[6]. En segundo lugar, Hegel pone de manifiesto que la primera exigencia no es suficiente. Es preciso también: 2) que la religión apele al corazón y a la fantasía, que encierre dentro de sí no solo exigencias de racionalidad, sino además relatos y tradiciones dignos de ser amados. «También la más pura religión de la razón llega a encarnarse en el alma del hombre, más aún en la del pueblo, y sería ciertamente bueno, para evitar los desvaríos aventurados de la fantasía, vincular mitos a la religión misma desde el principio» (GW I, 107/169). El «espíritu libre y abierto» que Hegel vincula a la religión del pueblo requiere la educación de todos los elementos subjetivos, incluida la fantasía. Hegel y Hölderlin compartían el ideal de una educación del pueblo, pero no lo entendían tan solo como una ilustración de la razón. Asimismo, Hegel se apoya en la concepción de la unidad comunitaria del «espíritu del pueblo», que elaboró Herder, y reflexiona sobre la influencia de la religión en el fortalecimiento de este espíritu.

[6] Cf. Lessing, G. E., *La educación del género humano*, Barcelona, Azul, 2008.

En tercer lugar, Hegel incorpora otros elementos, provenientes de la vida social, histórica y política, para completar todos los aspectos que contribuyen a la presencia viva de la religión: «Espíritu del pueblo, historia, religión y grado de libertad política del mismo no son separables en cuanto a su influencia recíproca» (GW I, 111/173). Por ello han de estar vinculados formando parte del tejido de la vida humana y de sus múltiples relaciones. Solo así la religión podrá formar verdaderos ciudadanos de su propia época y tradición, y no ajenos a ella, como ocurre, según Hegel, cuando la religión «quiere educar a los hombres para ciudadanos del cielo» (GW I, 110/173).

Es sobre todo en su elaboración de la «religión del pueblo» donde Hegel manifiesta sus discrepancias sobre la religión cristiana, destacando aquellas prácticas que no satisfacen las características mencionadas. La separación entre vida y doctrina, derivada del rigorismo introducido en las normas y ceremonias religiosas es objeto de una incipiente crítica, que se repetirá posteriormente en otros escritos. Esa separación frecuentemente tiene su origen en la interpretación de los contenidos de la religión, así como también en un desmesurado predominio de las exigencias de la Ilustración. Podríamos decir que la religión cristiana se encuentra lejos de cumplir con los requisitos de la «religión del pueblo» en la misma medida en que la época de Hegel carece de la plenitud del ideal de vida comunitaria que se descubre en la Grecia clásica. Si, como afirma Hegel, «la ilustración del entendimiento nos hace en verdad más prudentes, pero no mejores» (GW I, 94/158), ello significa que ya en esta temprana época Hegel es consciente de las insuficiencias del proyecto ilustrado. Por lo demás, la doble oposición entre religión subjetiva y religión objetiva, así como entre religión privada y religión del pueblo, le permite a Hegel exponer sus discrepancias.

De la religión privada, y sus doctrinas sobre Dios y la inmortalidad, se ocupa Hegel en los escritos siguientes. También inicia su reflexión sobre la figura de Jesús, sobre su significado religioso y moral así como sobre las circunstancias históricas de su predicación.

2. Berna (1793-1796)

Después de finalizar sus estudios en Tubinga, Hegel se traslada a Berna en octubre de 1793 para desempeñar un puesto de preceptor, que mantiene hasta finales de 1796. Durante estos tres años Hegel mantiene una interesante correspondencia con Hölderlin y Schelling, en la que discute y comenta las cuestiones filosóficas y publicaciones más recientes.

En los primeros años de Berna, hasta mediados de 1795, Hegel redacta diversos textos, por lo general fragmentarios, sobre los

orígenes del cristianismo y su desarrollo en el seno de las primeras comunidades cristianas. Asimismo, profundiza en el significado de la religión, desde la perspectiva de Kant, y se muestra convencido de que la filosofía kantiana de la religión manifestará su influencia con el tiempo[7]. Hegel reflexiona además —siguiendo el análisis de Edward Gibbon, a quien cita— sobre la destrucción del mundo antiguo y del mundo de vida ético en el que se asentaba[8]. La implantación del cristianismo no pudo contrarrestar el desmoronamiento de la antigua república, al que contribuyen diversas circunstancias que rebasaban la esfera religiosa. La desaparición de la figura del republicano libre, que vive para su patria, es un factor decisivo de esta decadencia (cf. GW I, 163).

Por ello es tanto más importante para Hegel analizar la capacidad de la razón práctica, con la cual «el sistema de la religión [...] recibirá ahora una dignidad propia» (GW I, 164). Como escribe a Schelling, la consolidación de la fe moral y la recuperación de «la idea legitimada de Dios» forman parte de esta tarea[9]. La correspondencia con Schelling desde diciembre de 1794 permite a Hegel manifestar sus expectativas acerca de la obra de Kant así como mostrar su distancia frente a la *Crítica de toda revelación*, de Fichte. Schelling por su parte le hacer ver a Hegel la importancia de una revisión de los conceptos kantianos de felicidad y de bien supremo desde la perspectiva de su teoría del yo absoluto.

Hegel distingue entre el contenido de la religión fundada por Jesús y la posterior implantación del cristianismo. La fe en Cristo es considerada desde la perspectiva del personaje histórico y desde su significado como ideal personificado de la virtud. Por una parte, la fe en el personaje histórico no se funda en una exigencia de la razón práctica, sino en el testimonio de los discípulos; es por lo tanto una fe vinculada a la historia y a la veracidad del testimonio (GW I, 157s). En cambio, la fe en Cristo como personificación de un ideal no depende de acontecimientos históricos, ni de una abstracción, sino que se ve el ideal plasmado en un individuo, que es la virtud misma que ha aparecido (GW I, 160s). La autonomía de la razón práctica y la relación moral entre la divinidad y el mundo y el hombre se ven así satisfechas. Hegel recoge la comparación entre Sócrates y Jesús, proveniente de la Ilustración tardía, y hace ver las diferencias entre ambos. Por un lado, Sócrates es superior a Jesús, porque sus discípulos no son unos elegidos que se separaron del mundo; pero por otro lado Jesús es más

[7] Cartas a Schelling, 24.12.1794, 16.4.1795, Cf. EJ, 51, 61.

[8] E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1, Basilea 1787 (publicada originalmente en cuatro volúmenes entre 1776 y 1789)

[9] Carta a Schelling, Enero 1795, cf. EJ, 55.

que un maestro virtuoso ya que en él se ha hecho realidad la virtud misma. En este tema Hegel va incorporando cada vez más elementos procedentes de su lectura de Kant y, en este sentido, la comparación que aparece en los distintos fragmentos no es meramente repetitiva, sino que experimenta una cierta evolución. No obstante, Hegel cree que la santidad es una meta realizable en el mundo y, por lo tanto, no vincula —como Kant— la santidad a la inmortalidad. La inmortalidad no era, para los griegos un postulado de la razón, sino más bien una esperanza que no alcanza la certeza racional, como lo podemos apreciar en la muerte de Sócrates. Por consiguiente, el postulado de la inmortalidad así como la capacidad del ser humano para el bien adquieren en Hegel un significado propio, que no se ajusta literalmente al planteamiento kantiano.

Para Hegel, Cristo dio a conocer el espíritu más elevado de moralidad y lo plasmó en enseñanzas prácticas, aunque sus discípulos no siempre entendieron su doctrina como una exigencia de virtud, sobre todo cuando pusieron en primer plano la autoridad del maestro. Por este y tantos otros motivos, en particular por los medios no pacíficos en que a veces fue difundido el cristianismo, por su orientación hacia una religión privada y por su alianza con el despotismo y el poder, le resulta a Hegel «de tanta mayor importancia práctica la historia de Jesús» (GW I, 148).

La vida de Jesús

Este texto completo (GW I, 205-278)[10], cuyo título no proviene del propio Hegel, se conoce como *Vida de Jesús* a partir de Rosenkranz. Hegel lo escribió en 1795 —las fechas que figuran son 9 mayo 1795, al comienzo, y 24 julio 1795, al final— basándose en los Evangelios y poniendo de relieve lo que Rosenkranz consideró como una «armonía de los Evangelios según traducción propia»[11]. En él Hegel lleva a cabo una reducción moral de los contenidos del Nuevo Testamento, hasta el punto que podemos afirmar que Hegel nunca estuvo tan cerca de Kant como en esta época y en esta *Vida de Jesús*. Por ello, de la narración evangélica sólo se mencionan las enseñanzas de Jesús, en cuanto que expresan la eterna ley de la moralidad. Jesús afirma ante los fariseos que el conocimiento de la ley moral le ha sido otorgado al género humano sin excepción, de modo que no es privilegio de ningún pueblo elegido, sino del ser humano mismo, el

[10] G.W.F. HEGEL, *Historia de Jesús*, Traducción e introducción de Santiago González Noriega. Madrid: Taurus, 1981. Esta traducción se cita a continuación de GW I.

[11] RONSENKRANZ, K., *Hegels Leben*, 51.

tener conciencia de ella. Es así que todos han de escuchar esa ley interior, que «es una ley de la libertad, a la que el ser humano se somete libremente» (GW I, 234/53). Jesús enseña una religión de la virtud, que apela a la elevación del ser humano por encima de los impulsos naturales. Porque «el hombre en cuanto hombre no es tan sólo un ser completamente sensible, [...] también en él está el espíritu, también le ha sido dado un destello de la esencia divina» (GW I, 212/32). Este destello es una capacidad interna, autónoma e inmutable que está vinculada a lo sensible sin que sepamos cómo y en qué medida ejerce su dominio.

Hegel destaca en Jesús la idea del reino de Dios como un reino del bien donde prevalece la libertad de la razón. La atención a la racionalidad de la religión es evidente, por lo tanto no son necesarias las referencias a los hechos sobrenaturales de la vida de Jesús, sobre todo a los milagros. En este aspecto, Hegel se encuentra en la línea de investigación racionalista que tiende a silenciar los milagros y que también se encuentra, por ejemplo, en Spinoza. Pero si bien esta *Vida de Jesús* es en su conjunto el resultado de una hermenéutica que sigue las exigencias de la moralidad, la dimensión estrictamente religiosa de Jesús no está ausente, puesto que sus enseñanzas también incluyen una doctrina del perdón y de la reconciliación: «cuando vosotros estéis así juntos en el espíritu del amor y de la reconciliación, allí estará entre vosotros el espíritu con el que yo quería vivificaros» (GW I, 237/56). La capacidad de reconciliarse y perdonar pone de manifiesto el espíritu de Cristo y la vida que él otorga. Jesús educa para la moral, y también para el perdón, por lo tanto dando cabida al sentimiento. Y esto ocurre especialmente cada vez que tiene que responder a las preguntas de los judíos. En tales ocasiones, aparece frecuentemente la apelación al corazón y a la conciencia, y así une Hegel, como Rousseau, conciencia y sentimiento. María Magdalena es la figura que sintetiza estas dimensiones. Merece ser destacada la predilección de Hegel por María Magdalena, que para él encarna el sentimiento religioso del amor, mucho más elocuente que todos los preceptos.

En el corazón humano, y no en los preceptos externos, suena la voz de la divinidad (GW I, 223/43). Es la voz que permite al hombre hacer valer la razón como medida de la fe y del saber. Por lo tanto, la fe en la divinidad no es separable de la fe en la razón, y ésta enseña que la dignidad humana está por encima de toda autoridad. A partir de este principio, la meta de la religión, como la meta de la vida de Jesús, es la eternidad y la elevación sobre todo lo que es finito. Hegel traza someramente la trayectoria del espíritu, cuyo origen es la infinitud del Padre y cuya destinación es la eternidad (GW I, 268/85). La validez de dicho principio es asimismo el sentido último de la enseñanza de Jesús: el camino hacia la divinidad y la verdad. La práctica de la virtud

basada en la fe moral hace posible recorrer este camino, en el que se manifiestan la compasión, el sacrificio, la sinceridad y el amor. Hegel pone en juego estos sentimientos, que ciertamente están al servicio de la moralidad, y que asimismo enriquecen el modo de desarrollarla.

Por último, siendo Jesús un modelo de virtud y moralidad, no reclama para sí ninguna autoridad y expone su doctrina para que sea aceptada por la bondad de ella misma. Sin embargo, la esperanza en la venida de un Mesías introduce a pesar de todo un elemento de autoridad hacia su persona y con ello la relación con el tema más amplio de la positividad, del que se ocupa al final de su etapa en Berna.

La positividad de la religión cristiana

Bajo este título, acuñado por Nohl, se reúnen los textos en los que Hegel reflexiona sobre las deficiencias de la religión cristiana, desde la perspectiva de la moralidad como esencia y fin de una religión, así como sobre las circunstancias históricas que contribuyeron a desarrollar esas limitaciones. Los principios de moralidad hacen referencia, por una parte, a la realización de la libertad y al reconocimiento del carácter incondicionado de la razón, entendidos en términos generales en sentido kantiano, y por otra parte a la exigencia de que religión y Estado preserven sus respectivos ámbitos de competencia, sin que se produzca una imposición de la moralidad a todos los ciudadanos ni, al contrario, se someta la autonomía de la moral al dominio de la legalidad socio-política. El concepto de positividad no es exclusivo de Hegel, sino que era utilizado en los estudios sobre religión de la época. Hegel por su parte lleva a cabo una elaboración muy amplia de este tema, que enriquece sin duda el planteamiento más restringido de su *Vida de Jesús*. La positividad se considera, en primer lugar, con relación a la moralidad y en este sentido son positivos los elementos que se separan de este objetivo fundamental de la religión, o que de alguna manera se apartan de él. Así pues, el criterio general consiste en que una religión positiva es aquella que está «fundada en la autoridad y que no pone el valor del hombre en lo moral o no lo pone allí exclusivamente» (GW I, 285). En relación con este criterio aparecerán como «positivos» aquellos aspectos que no están legitimados por la razón, o bien que no se orientan a la realización de la moralidad.

El contenido de *La positividad de la religión cristiana* consta de tres fragmentos, que seguramente formaban parte de un proyecto cuya estructura general no conocemos. Estos fragmentos figuran como *Estudios 1795-1796* en la edición crítica (GW I,279-351, 352-358 y 359-378)[12] y seguramente fueron escritos al mismo tiempo o inmedia-

[12] Cf. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, 152-239; *EJ*, 73-162.

tamente después de la *Vida de Jesús*. El primero de ellos (GW I, 281-351)[13] se ocupa del desarrollo del cristianismo, ya que lo interesante, para Hegel, es examinar cómo la religión cristiana fue asumiendo o incorporando elementos positivos a lo largo de su historia y ver qué relación pueden tener con la doctrina de Jesús en su origen. Jesús sigue siendo un maestro que enseña una religión moral, no positiva; pero las circunstancias de su vida y de las relaciones que mantuvo con sus contemporáneos fomentaron un núcleo de positividad en torno a él. Hegel distingue tres etapas o grados en el desarrollo de la positividad del cristianismo. Primero, la formación de un núcleo de positividad en la doctrina de Jesús y en su recepción por los discípulos. Seguidamente, la organización de las primeras comunidades cristianas, en las que se fueron incorporando elementos positivos de obediencia, autoridad, etc., como ocurre en las sectas religiosas. Y en tercer lugar, la expansión el cristianismo hasta transformarse en una religión pública con diferentes desarrollos en las relaciones entre Iglesia y Estado.

a) *El origen de la positividad*

En el análisis de las causas de la positivización, los argumentos y las respuestas son en cada caso distintos. En primer lugar, la situación histórica del pueblo judío y su actitud hacia los preceptos religiosos requirió que Jesús vinculara su doctrina a la manifestación de la voluntad de Dios. En relación con esto se abría la posibilidad de cumplir la esperanza mesiánica, que Jesús no rechazó expresamente. Para Hegel, los milagros fueron un problema principal porque, a su juicio, fueron un elemento decisivo para que la religión de Jesús se transformara en una religión basada en la autoridad (cf. GW I, 291/EJ 82s). La creencia en los milagros apela a la sensibilidad, al entendimiento y a la razón, estableciendo un vínculo de fidelidad hacia la persona que los realiza, independientemente de la realidad objetiva del hecho milagroso. Esto se advierte en la actitud de los discípulos hacia Jesús, que mantuvieron esa fidelidad hacia la autoridad del maestro, dejando a un lado el valor supremo de la razón como punto de referencia de la moral.

Todo esto cambia el primer planteamiento acerca de la religión de Jesús como ideal de moralidad racional, puesto que según Hegel la doctrina de virtud que Jesús enseñó se convirtió, paradójicamente, en una doctrina positiva. En definitiva, la doctrina perdió «el criterio interno de su necesidad» (GW I, 297/EJ 88) —que es lo que caracteriza a la fe en la virtud (GW I, 304/EJ 93)— al convertirse en una

[13] Cf. *EJ*, 73-134.

serie de mandamientos en los que se plasmó una doctrina de virtud que a la vez era «positiva». A esta transformación contribuyó significativamente la actitud de los discípulos, en cuanto que promovieron la adhesión a la figura de Jesús y renunciaron a conquistar la verdad por sí mismos (GW I, 293/EJ 85). A partir de esto, el desarrollo de las distintas comunidades cristianas no hace más que consolidar la positividad. Hegel considera negativamente la formación de estas comunidades, cuyos sellos de identidad alejan a sus miembros de la meta de llegar a ser ciudadanos del «reino de la moralidad» y de la «iglesia invisible», según el concepto kantiano de religión. La alusión explícita a Kant es clara, pero también Lessing está presente: *Natán el sabio* nos da ejemplos de rectitud moral y nos enseña la profunda unión de religiones distintas[14].

b) ***La estatalización de la Iglesia***

La expansión ulterior del cristianismo tampoco se ajustó a la concepción kantiana de la «iglesia invisible». Hegel entiende que esta expansión dio lugar al desarrollo de una positividad que incide especialmente en la vida ética social y no sólo en el comportamiento de los individuos. El cambio más importante en el desarrollo histórico del cristianismo se refiere a su transformación en una religión pública dentro del Estado. Con ello se produce un cambio cualitativo en las relaciones entre la religión y la comunidad, que viene a significar, fundamentalmente, una estatalización de la Iglesia. Los rasgos que se encuentran en un círculo de amigos, reunidos con el fin de buscar la verdad o su mejoramiento moral, se encuentran también en los grupos cristianos, y luego «en la Iglesia cristiana, convertida ya en universal; pero debido a que esta Iglesia es la universal en un Estado, esos rasgos se han desfigurado en su esencia, se han convertido en injusticias y en contradicciones —y la Iglesia constituye ahora un Estado» (GW I, 314/EJ 103). Hegel acentúa el hecho de que los mandamientos de la Iglesia, provenientes en su origen de la fe religiosa, se conviertan en obligaciones sociales. De este modo, no sólo los preceptos religiosos quedan desvirtuados en su esencia, sino que también la legalidad estatal adquiere una función distinta al convertir en leyes tales preceptos. Por consiguiente, Hegel quiere que se distingan las funciones sociales y políticas de las actividades religiosas. La unidad

[14] Cf. Lessing, G. E., *Natán el sabio*. Traducción e introducción de Agustín Andreu. Madrid: Espasa Calpe, 1985. Sobre la presencia de esta obra en el joven Hegel, cf. Paredes Martín, M. C., «Convergencia de religiones en Hegel y Lessing»: M. Álvarez Gómez (ed.), *Pluralidad y sentido de las religiones*, Salamanca, Univ. Salamanca, 2002, 73-90.

interna entre religión, moralidad y Estado que él admiró en la época de esplendor del mundo antiguo no es compatible con las exigencias del mundo moderno.

Hegel prosigue con su análisis de la positividad en el fragmento siguiente (GWI, 352-358)[15], utilizando el mismo criterio principal de asociar la positividad de la religión al elemento de autoridad. El texto aborda directamente el tema, en los términos siguientes: «Una fe positiva es un sistema de enunciados religiosos que debe poseer para nosotros una verdad por haber sido establecido por su autoridad, a la que debemos someter nuestra fe y que no podemos rechazar» (GW I, 352/ EJ 135). Por consiguiente, la verdad de la religión se hace positiva por su dependencia de una autoridad que la transforma en un sistema de enunciados, objetivando de este modo el contenido de la religión. Mediante esta objetivación, el contenido de la fe se impone como deber de obediencia, que ocasiona directamente la «pérdida de la libertad de la razón» (GW I, 353/EJ 136) y se experimenta como una relación de sometimiento. La fe positiva hace de Dios un legislador poderoso, y del creyente una criatura sometida a un poder ajeno: en una relación social de dominio, el esclavo depende de un señor terrenal; en la fe positiva, en cambio, se trata de una dominación espiritual.

El argumento de la autoridad tiene como trasfondo la libertad de la razón y el sentido de su capacidad para la moralidad, ideas que Hegel en parte toma de Kant y en parte radicaliza. Para Hegel, la aceptación de verdades divinas que no puede comprender la razón humana significa reconocer la incapacidad de la razón para poner en práctica sus exigencias. Además, el planteamiento de la relación entre el ser humano y Dios en términos de señor y esclavo (cf. GW I, 353/EJ 136) contiene una interpretación de la fe positiva que no se encuentra en Kant. Esto viene a significar que las implicaciones de la positividad van más allá de la defensa de la moralidad racional y de algún modo se dirigen contra ella. Por ello, Hegel se pregunta cómo ha podido llegar la razón al postulado de la armonía de la felicidad con la moralidad, cómo es que la razón vincula la moralidad a su «deseo» de felicidad (cf. GW I, 357/EJ 140). La crítica al postulado kantiano se centra en la mezcla entre razón (moralidad) y sensibilidad (felicidad) que el mismo contiene. Esta mezcla debilita a la razón, que necesita postular un ser superior y ajeno a la razón misma para que ella pueda cumplir sus exigencias. Por lo tanto, en términos de positividad los postulados kantianos muestran sus limitaciones en el punto en que la razón tiene que admitir un contenido sensible para realizar sus exigencias y necesita además de un ser superior que ga-

[15] Cf. *EJ*, 135-143.

rantice su realización. En esta crítica se puede apreciar el eco de la correspondencia entre Hegel y Schelling acerca de la idea de un yo absoluto y de Dios como fundamento del bien supremo. Pero en la posición de Hegel hay sin duda otros elementos, que guardan relación con su concepción de las sociedades antiguas en las que, a su juicio, no existía una jurisdicción eclesial que establecía la validez objetiva de la fe y de los fines de la moral. Posteriormente, en 1800, Hegel volverá a plantearse el significado de la positividad modificando y ampliando su propia interpretación[16].

c) ***La religión y la fantasía de los pueblos***

En el tercer texto que forma parte de *La positividad* (GW I, 359-378)[17], Hegel aborda el tema de la desaparición del mundo antiguo y de su religión y el paso a la nueva era que inaugura el cristianismo. Además, elabora una interesante reflexión sobre el papel de la fantasía nacional y sobre la mitología de los pueblos. De nuevo hay que mencionar la influencia de Gibbon en el análisis de la decadencia, pero Hegel no se limita a contar con las causas concretas de la desaparición del mundo antiguo, sino que pone el acento en las transformaciones menos visibles que la hicieron posible: «Las grandes revoluciones que saltan a la vista deben ir precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, la cual no es visible para toda mirada y es mucho menos observable para los contemporáneos» (GW I, 365/EJ 149). Se trata de una revolución en el mundo espiritual —que incide directamente en el espíritu de la época—, por la cual la religión de un pueblo es sustituida por una religión extranjera rompiendo el vínculo existente entre religión, tradición histórica y política. En este vínculo se sostenía la libertad de la antigüedad clásica, que Hegel interpreta como una manifestación de la unidad viva de los individuos en el seno de la república, muy diferente por tanto de la libertad individual en sentido moderno. Precisamente por ello, al perder los individuos este sentido de su libertad, vinculada a la totalidad de la vida social, desapareció asimismo su religión.

Hegel centra la contraposición entre el mundo antiguo y el mundo moderno en torno a estas ideas, insistiendo sobre todo en la era clásica de los griegos. Y aunque se trata de una realidad histórica ya desaparecida, los griegos siguen siendo nuestros modelos (cf. GW I 367/EJ 150), con una ejemplaridad que se proyecta hacia el presente, cuando los estados europeos buscan su propia definición. La caída del Estado antiguo, la pérdida de la unión entre los individuos y el desprestigio

16 Cf. «La positividad de la religión: Nuevo comienzo».

17 Cf. EJ, 143-161.

de la religión son los elementos visibles de esa revolución silenciosa en el ámbito espiritual. Hegel señala que Catón se volvió hacia el *Fedón* platónico «solamente cuando aquello que hasta entonces había sido el orden supremo de las cosas, su mundo, su república, fue destruido» (GW I, 368/EJ 151). Entonces comienza la búsqueda de algo distinto, de un horizonte nuevo y superior. En estas reflexiones se trasluce asimismo la influencia de Schelling, quien en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* ofrece una reelaboración del concepto kantiano del Dios trascendente, acentuando la presencia de lo eterno en nosotros, como base para toda comprensión de la relación con Dios. Para Hegel, lo decisivo es poder comprender la inmortalidad y la idea de Dios de tal modo que sea compatible con la afirmación de los derechos del ser humano como subjetividad finita. En este sentido, la libertad política, como expresión de la libertad de la razón y del espíritu de la época se muestra como uno de los ejes que sostuvieron el mundo antiguo. Su pérdida, con el derrumbe del Estado, posibilitó la buena acogida de una religión «que imprimió un sello de honor y de virtud sobre el espíritu dominante de los tiempos» (GW I, 377/EJ 159). Ahora bien, esta buena acogida dependió, según Hegel, del estado de sometimiento y de inactividad política al que llegó el pueblo romano.

Estas reflexiones de Hegel se apoyan en una exaltación de la mitología nacional y del papel que las religiones antiguas desempeñaron en ella. En esta exaltación podemos ver la luz de Grecia, recreada y evocada por poetas como Schiller y Hölderlin en su *Hyperion*, y también la fantasía que configuró las leyendas de las antiguas religiones germanas. «Todo pueblo tiene objetos peculiares de su fantasía» (GW I, 359/EJ 143). Son las figuras de la religión y los héroes políticos que siguen vivos en el recuerdo y en las tradiciones. Una de las consecuencias de la implantación del cristianismo como religión positiva es la pérdida de aquella «fantasía nacional», que era la conjunción de fantasía religiosa y fantasía política. Pero el desarrollo de la cultura occidental no ha hecho posible su pervivencia en el mundo germano. «El cristianismo ha despoblado el Walhalla, ha talado los bosques sagrados y ha extirpado la fantasía del pueblo como si fuera una superstición vergonzosa, un veneno maldito» (GW1, 359/EJ 143). Así expresa Hegel un sentimiento de añoranza por la tradición antigua y se pregunta por las posibilidades de llevar a cabo una renovación cultural en la Alemania cristiana. Desde esta perspectiva, Hegel destaca sobre todo al carácter «ajeno» del cristianismo, aunque lo que en realidad le preocupa es la imposición de una religión sobre otra y el olvido de las antiguas creencias de los pueblos. Además, tampoco desde el punto de vista político Alemania ha alcanzado la condición de los «pueblos libres», que se aglutinan en torno a un fundador nacional. «¿Quién

podría ser nuestro Teseo —se pregunta—, que hubiera fundado un Estado y le hubiera dado sus leyes?» (l. c.). No es pues sólo la mitología lo que Hegel tiene en cuenta. Y recordando la exclamación de Klopstock: «¿Es acaso Acaya la patria de los teutones?»[18], Hegel pregunta a su vez: «¿Es Judea acaso la patria de los teutones?» (GW I, 361, 362/EJ 146).

En relación con estos temas, vuelve de nuevo la crítica a la religión, que abarca también a la romana, en su época final. El contraste entre las religiones antiguas con sus mitos y el cristianismo de la Reforma es evidente, pero tampoco la religión de Roma pudo hacer valer la realización de una idea moral, ni mantener vivas las creencias de los ciudadanos. Hegel espera de su época la capacidad «de reivindicar, al menos en teoría, la propiedad humana de todos los tesoros entregados al cielo» (GW I, 372/EJ 155), aunque también expresa sus dudas sobre cómo disponer de la fuerza necesaria para ello. No se trata aquí, tan solo, de una reivindicación de carácter práctico, sino que comprende también la reivindicación de un concepto de Dios que evite tanto el antropomorfismo como la objetivación intelectual. La positividad, según Hegel, se puede apreciar en el alcance que puede tener la absolutización del concepto de Dios para despojar al ser humano de su propia dignidad.

Otros escritos

Además de los textos sobre religión, Hegel trabajó en un manuscrito sobre psicología y filosofía trascendental (GW I, 167-192), escribió un diario sobre un viaje de verano a los Alpes (GW I, 381-398) y el poema «Eleusis» (GW I, 399-402), dedicado a Hölderlin. El primer texto, de 1794, muestra el temprano interés de Hegel por temas relacionados con las facultades de conocimiento, el origen y los límites del mismo. De modo resumido, Hegel presenta las facultades elementales de conocimiento —sensación y fantasía— así como las intelectuales —entendimiento y razón. En la sensación, trata del sentido externo y del interno y en la fantasía se ocupa de las distintas formas del recuerdo y la ensoñación, la retención y evocación de representaciones y el lenguaje. El entendimiento se presenta como facultad de los conceptos y la razón, como facultad del silogismo o razonamiento. Sigue a estos apartados un esquema sobre algunos puntos de la filosofía trascendental de Kant, con referencias a la doctrina de las antinomias de la razón pura, por lo que el manuscrito es sin duda interesante en la historia de la discusión de Hegel con Kant.

[18] F.G. Klopstock, «La colina y el bosque»

El «Diario sobre el viaje a los Alpes berneses» (GW I, 381-398)[19] recoge anotaciones de diversa índole, desde las descripciones de los lugares visitados hasta algunas reflexiones, que muestran la actitud de Hegel hacia la naturaleza: «*Dudo de que el teólogo más convencido se atreviera* en estos montes a atribuir a la naturaleza *el fin de ser útil al hombre*, que tiene que robarle con esfuerzo lo poco y escaso que puede utilizar [...]. En estos yermos inhóspitos, hombres cultos habrían inventado quizá todas las teorías y ciencias, pero difícilmente aquella parte de la físico-teología que demuestra al orgullo del hombre cómo ha desplegado la naturaleza todo para su satisfacción y bienestar; *un orgullo que caracteriza a la vez a nuestro tiempo*» (GW I, 390-391/ EJ 205). Como vemos, Hegel introduce la cuestión filosófica de si la finalidad de la naturaleza tiene que entenderse necesariamente en términos de utilidad, como ya entonces era característico de la mentalidad ilustrada.

Estas notas corresponden al verano de 1796 y del mismo verano es el poema «Eleusis» (GW I, 399-402)[20]. El poema recuerda la mención del mundo griego en la parte final del «Fragmento de Tubinga» y el vínculo que allí le unió a Hölderlin, al tiempo que anticipa la expectativa del reencuentro en Fráncfort y «de vivir solamente por la libre verdad» sin acomodarse a otras reglas. La evocación de la diosa y el canto a la naturaleza están impregnados de un ambiente nocturno que contrasta la agitación del día y la quietud de la noche, así como también expresa la añoranza del antiguo mundo, ya perdido:

> «Regresa el pensamiento al que le extraña
> Y asusta el infinito, y en su asombro no capta
> Esta visión en su profundidad» (GW I, 400/EJ 214).

Jamme afirma que este poema es señal de la insatisfacción de Hegel con la filosofía de Kant y de su interés por el entusiasmado encuentro de Schelling con el spinozismo y por el platonismo estético del *Hyperión*, de Hölderlin[21]. Ciertamente, el tono evocador y la referencia a los antiguos cultos mistéricos griegos nos hacen apreciar esta otra faceta de Hegel, ya de camino a Fráncfort.

3. Fráncfort (1797-1800)

Las reflexiones de Hegel en Berna sobre Cristianismo y religión del pueblo proyectan su influencia en algunos escritos de estos años, en los que Hegel vuelve a ocuparse de religión. Por otra parte, la

[19] Cf. *EJ*, 195-212.
[20] Cf. *EJ*, 213-215.
[21] Jamme, Ch., «*Ein ungelehrtes Buch*». Bonn: Bouvier, 1983, 34.

estrecha relación con Hölderlin, el creciente interés por Spinoza y las discusiones mantenidas en el círculo de amigos de Fráncfort abren el pensamiento de Hegel a nuevas perspectivas, que cristalizarán en el proyecto de redacción de un sistema de filosofía, en 1800.

El programa de sistema más antiguo del idealismo alemán

Este texto fue dado a conocer por Rosenzweig como el primero de los escritos de Hegel durante su estancia en Fráncfort[22]. Su autoría ha sido objeto de amplias investigaciones, atribuyéndose la concepción original tanto a Hegel, como a Schelling y a Hölderlin[23]. También ha sido objeto de estudio la fecha de su redacción que se sitúa en la segunda mitad de 1796 o en la primavera de 1797.[24] Además, el hecho de que el texto, que carece de título, comience con lo que parece ser el final o la conclusión de una frase (...»una ética.») le otorga un carácter fragmentario.

En cuanto a su contenido, si bien puede cuestionarse que sea «un programa de sistema», sin duda se trata de un texto de gran interés, cuyas tesis fueron compartidas por Hegel, Schelling y Hölderlin. Por una parte, el texto apela a los postulados kantianos, pero ampliando su alcance metafísico para que la ética sea «un sistema completo de todas las ideas» (TWH I, 234/EJ 219). Siendo la primera idea «la representación *de mí mismo* como de un ser absolutamente libre», esta idea podrá hacerse valer no solamente en el orden moral, sino también en el de la naturaleza física. Y desde esta representación de un ser absolutamente libre, «la idea de la humanidad» tiene que anteponerse a toda otra producción de la historia y de la cultura, en particular al Estado, que tiende a considerar a los hombres libres como partes de su engranaje. La interpretación del Estado como algo *mecánico* rebaja su valor —puesto que lo mecánico no alcanza el rango de «idea»— y lo subordina a una idea superior, capaz de sentar las bases de una «*historia de la humanidad*» que sea digna de una libertad absoluta.

El texto gana en densidad con la referencia a la idea de la belleza, «en el más elevado sentido platónico», y a la dimensión estética de la filosofía: «el acto supremo de la razón [...] es un acto estético», toda vez que «la *verdad* y la *bondad* se encuentran hermanadas *solo*

[22] *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.* Ein handschriftlicher Fund. Mitgeteilt von Franz Rosenzweig, Heidelberg 1917. TWH I, 234-236; GW II, texto 76; EJ 219-220.

[23] Cf. Bubner, R. (ed.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus.* Bonn: Bouvier, 1973.

[24] Sobre los detalles de estas investigaciones, cf. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, o. c., 76ss.

en la belleza». De esta nueva dimensión tiene que cobrar impulso la filosofía, y por ello «el filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta» (TWH I; 235/EJ 220). Sin duda, estas afirmaciones apuntan a un programa apenas delineado, en el quc tendrían que integrarse la filosofía, la poesía y la religión. Se trata de elaborar una «nueva mitología», «una mitología de la *razón»* que infunda su vigor a ideas que en su momento fueron válidas, pero que más tarde quedaron desprestigiadas. En esta línea de pensamiento podemos recordar algunas partes del «Fragmento de Tubinga», así como desde luego la voz de Hölderlin y ciertos ecos de la correspondencia entre Hegel y Schelling. Todo ello manifiesta, por tanto, la importancia de este primerísimo esbozo programático en el que se anuncian algunos elementos que posteriormente fueron desarrollados por Hegel, y también por quienes con él compartieron itinerario intelectual en Fráncfort —Hölderlin— y en Jena —Schelling. Por ello abrimos con él este periodo, independientemente de lo incierto de su autoría.

Dos temas políticos

Hegel publicó de forma anónima las «Cartas confidenciales sobre las antiguas relaciones de derecho público entre el País de Vaud y la Ciudad de Berna», que es una traducción comentada de las *Cartas* de Jean-Jacques Cart a Bernard Demurat, de 1793. Parece que Hegel se ocupó de estas *Cartas* en Berna y entonces tomó notas para traducirlas del francés. Por lo tanto, éste es un trabajo que solo de un modo restringido se puede incluir en la época de Francfort[25]. En los *Escritos de juventud* se encuentran únicamente los comentarios añadidos por Hegel en la traducción[26]. En ellos se aprecia la opción de Hegel por la conservación de las antiguas libertades de las ciudades frente al gobierno de Berna que, según indica en el comentario a la carta séptima, aglutina el poder legislativo y el judicial. El comentario más extenso corresponde a la carta décima y en él expresa Hegel sus discrepancias hacia el modo de designar los puestos políticos por parte del gobierno bernés.

Al segundo escrito político, de 1798, Hegel lo tituló primero: «Que los estamentos sean elegidos por los ciudadanos», título que luego cambió por el de: «Que los magistrados sean elegidos por el pueblo».[27] El fragmento lleva como subtítulo: «Sobre las relacio-

[25] TWH I, 255-267; GW II, texto 70

[26] EJ 183-194.

[27] Primera edición, incompleta, en Rosenkranz, 91-94. También en Haym, *Hegel und seine Zeit*, 65-68, 483-485. TWH I, 268-273; GW II, texto 51. EJ 247-252.

nes internas más recientes de Württemberg, en particular sobre la violación de la constitución de los magistrados. Al pueblo de Württemberg». Si bien este subtítulo no fue escrito por Hegel, indica con bastante claridad la relación del texto con los acontecimientos que sacudieron a Württemberg en aquella época y la tensión suscitada entre los estamentos y el ducado, debido principalmente a las pretensiones francesas sobre ese territorio.[28] Hegel estaba al corriente de lo que sucedía en el entorno de su infancia y quiso contribuir a un cambio en las relaciones socio-políticas, aunque finalmente no publicó su escrito. En lo que de él se conserva, se encuentra la idea de que no se pueden mantener las viejas instituciones cuando el espíritu ha huido de ellas y son otras las exigencias que la situación demanda. La necesidad de un cambio —y la apelación a la justicia y al interés de todos, frente a la defensa de intereses estamentales particulares— forman parte de estas reflexiones, sobre las que Hegel volverá en posteriores escritos.

Escritos sobre fe, amor y religión

a) *Entre Berna y Francfort*

En primer lugar nos ocupamos de tres textos que Hegel comenzó en Berna y que fueron posteriormente reelaborados, parcial o totalmente. Estos tres escritos[29] se caracterizan por su contenido teórico y en ellos se muestran los inicios de Hegel en la búsqueda de un horizonte de pensamiento que unifique y concilie la contraposición entre filosofía teórica y filosofía práctica. El influjo de Hölderlin y de la filosofía de la unificación se hace presente, ampliando constitutivamente el tema de la moralidad, que ocupó buena parte de las reflexiones de Berna. Por lo demás, el problema de la positividad sigue siendo objeto de análisis, con la incorporación de nuevas perspectivas. La conciliación entre lo objetivo y lo subjetivo es una de las claves para la superación de la escisión entre ambos, toda vez que una religión es positiva cuando «establece como principio de la vida y de las acciones [...] algo que no puede llegar a ser subjetivo» (TWH I, 239/EJ 239). Hegel encuentra en los conceptos de «amor» y de «vida» la posibilidad de formular esa conciliación, lo que constituye una de las aportaciones principales de los textos de Fráncfort, como luego lo será el concepto de «espíritu» en Jena.

[28] Sobre estos acontecimientos, cf. por ejemplo, T. PINKARD, *Hegel*. Madrid: Acento, 2001, 114ss.

[29] TWH I, 239-241, 241-243, 250-254; GW II, Textos 40-42; EJ, 239-241, 241-242 y 243-246.

«Allí donde sujeto y objeto [...] se piensan unidos [...], ahí está lo divino». (TWH I, 242/EJ 241) A partir de este pensamiento, aparece el amor como la vía de unión con el objeto, puesto que mediante el amor podemos rebajar la contraposición que todo objeto manifiesta. Por otra parte, considerando que lo divino es sujeto y objeto a la vez, Hegel formula un modelo de unificación de lo subjetivo y lo objetivo que le permite pensar en una divinidad no opuesta y que adquiere una complejidad creciente en estos años. La divinidad, entendida de esta manera, hace posible una relación sin dominación, en la que lo divino no sea algo temible. «Solo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros, hacia el eco de nuestro ser» (TWH I, 243/EJ 242). De este modo, el amor se introduce como concepto religioso fundamental y adquiere una dimensión metafísica, que sirve de guía para otras unificaciones. Porque pensar la unión de sujeto y objeto es pensar también la unión de la libertad y la naturaleza, de lo real y lo posible.

El tema de la unificación se encuentra elaborado desde una perspectiva ontológica en el tercero de esos textos, conocido como «Creer y ser». Para Hegel, la unificación es la síntesis de los opuestos cuya oposición se conoce reflexivamente como antinomia; en este sentido, hay una relación con Kant, y también con Fichte, en el modo de considerar la oposición y la síntesis. Pero además la unificación es, según Hegel, la medida de la oposición y lo que muestra el verdadero carácter de los opuestos, que de este modo pueden ser conocidos como tales. Sin embargo, la unificación misma no se conoce, aunque se muestra en la representación como lo creído. Ello significa que la fe adquiere una dimensión epistémica, tal como se lee al comienzo de este texto: «creer es la manera en que lo unificado, por lo cual se unifica la antinomia, está presente en nuestra representación» (TWH I, 250-1/EJ 243); y asimismo indica una restricción del pensamiento —que no puede conocer la unificación— frente a la fe. Sin duda que las discusiones del círculo de amigos que Hegel cultivó en Fráncfort tienen su eco en estas elaboraciones, muy especialmente los planteamientos de Hölderlin en torno al significado ontológico de la unidad de sujeto y objeto[30].

b) ***Escritos de 1797 a 1800***

Posteriormente, Hegel se volvió a ocupar de la unificación a través del amor con una vinculación concreta en el contexto de la vida,

[30] Los estudios de Ch. Jamme, D. Henrich, Kondylis y Bourgeois, entre otros, han analizado estas influencias. Véase también Yoichi Kubo, *Der Weg zur Metaphysik. Entstehung und Entwicklung der Vereinigungsphilosophie beim frühen Hegel*, München, 2000.

tal como aparece en otros textos, redactados en Francfort[31]. Es especialmente notable el escrito sobre «El amor» (EJ, 261-266).[32] Sometido a diversas revisiones (1797-1798), el texto muestra el comienzo de una elaboración dialéctica: «En el amor [...] la vida se encuentra a sí misma, como una reduplicación de sí misma y como unidad [consumada] de sí misma; partiendo de la unidad no desarrollada, la vida ha recorrido, a través de la formación, el círculo completo hasta una unidad completa». En este desarrollo intervienen elementos de separación que introduce la reflexión «hasta que el amor suprime [o supera] la reflexión en una ausencia total de objetividad», de manera que las separaciones y oposiciones no persisten, «y lo viviente siente lo viviente» (TWH I, 246/ EJ 262-263).[33]

Hegel presenta en este escrito el desarrollo de la vida como un círculo, en el cual la vida se escinde para recuperarse después, no regresando a la unidad primera y simple, sino incorporando el desarrollo que le permite reunificarse. El círculo de la vida no es ajeno a la división, sino que forma parte de la vida misma. En la división, la reflexión aparece como factor separador y disociador, que solo el amor, es decir, el principio de unión entre lo viviente, puede suprimir o superar para alcanzar de nuevo la unidad de lo viviente. El amor, para Hegel, no pertenece al entendimiento, por lo tanto no cae bajo el dominio de la reflexión; es un sentimiento, pero no un sentimiento entre otros, porque no es un sentimiento particular. Es, más bien, un sentimiento de lo viviente, de lo vivo, que supera la materialidad de todo lo que separa (TWH I, 247/ EJ 263). El texto pone de manifiesto una inspiración en el *Banquete*, de Platón[34], pero no solamente eso: es la expresión de la temprana concepción hegeliana sobre el desarrollo dialéctico, el movimiento a partir de una unidad implícita hacia la exposición de sus diferentes fases y su retorno a una unidad plena y diferenciada.

Sobre la historia de Israel

Hegel continúa ocupándose de la religión, por una parte, con relación a la historia de Israel y al judaísmo y, por otra parte, con nuevos estudios sobre la historia del cristianismo. Los textos sobre

[31] TWH I, 243-244, 244-250; GW II, textos 49-50; EJ 242-243, 261-266.

[32] GW II, Texto 49; EJ, 261-266.

[33] Cf. M.ª C. Paredes, «La vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Francfort», en *Hegel: la vie*, Revue philosophique, 1/2007, 23-41. La edición completa de este texto, con sus distintas redacciones, se debe a Ch. Jamme, «Hegels Frankfurter Fragment 'welchem Zwekke denn'», en *Hegel-Studien* 17, 1982, 9-23.

[34] Sobre este tema, cf. Vieillard-Baron, J.-L., *Platon et l'idéalisme allemand*. Paris: Beauchesne, 1979.

Israel fueron comenzados en Berna y terminados ya en Fráncfort. Se trata de diversos escritos[35] en los que Hegel indaga sobre las raíces de la religión judía y del «espíritu del judaísmo» como pueblo histórico, en torno a la figura de Abraham y al significado del éxodo. El abandono de los lugares de origen y el consiguiente desarraigo produjeron, según Hegel, la pérdida del sentido de pertenencia a la tierra y de los vínculos con la naturaleza. Esta ruptura con la unidad esencial de las «bellas relaciones» con la naturaleza fue sustituida por un afán de dominación sobre un territorio en el que el pueblo de Israel se sentía como extranjero. Por lo tanto, la «escisión» del lugar de origen dio paso a un deseo de dominio que sin embargo no evitaba la soledad y el desarraigo. A través de las figuras de Abraham y de Moisés Hegel reflexiona sobre la formación en el pueblo de Israel de un espíritu desgarrado, ante un mundo hostil y completamente opuesto.

En este contexto de separación Abraham es llevado a buscar su necesidad de trascendencia en algo pensado como «el objeto infinito», una concepción de Dios que reconstruye todo lo que él había abandonado. «Era un extranjero en la tierra y volvió a recurrir siempre a aquel objeto supremo [...]. Su unidad era la seguridad, su diversidad eran las circunstancias que se contraponían a ella.» (TWH I, 278/EJ 225, 226) El Dios de Abraham no es un Dios vivo, sino la idea de Dios producida por la reflexión, y proyectada como objetivación de la unidad deseada. Pero tampoco corresponde a la concepción de una religión positiva, porque Abraham mantiene activamente un vínculo de fidelidad con Dios que, en última instancia, es capaz de evitar el sacrificio del hijo. En cambio, el desarrollo de la historia del pueblo judío y la progresiva objetivación de la ley mosaica introducen elementos de positividad en las relaciones entre el hombre y Dios, lo que genera una creciente escisión que configura el *espíritu* del pueblo judío, su estricta adhesión a la *ley* y su *destino* de enfrentamiento y lucha. En la interpretación del judaísmo, por parte del joven Hegel, predomina la insistencia en la ruptura de una unidad esencial y en la implantación de una visión de Dios lejano, inaccesible y desconocido. La reflexión también juega un papel en el aislamiento y en la concepción de un Dios lejano. Tanto Abraham como sus descendientes son empujados hacia la reflexión en su vida errante, en el éxodo y en las épocas de necesidad o de dependencia política. Por ello, este pueblo se adhiere a la ley y la erige en marco de referencia de sus relaciones sociales y en las relaciones con otros pueblos (TWH I, 279-283/EJ 225-228).

En su análisis del judaísmo, el joven Hegel considera la *ley* como una objetivación de poder en los pueblos que renunciaron a sus vín-

[35] TWH I, 274-297; GW II, Textos 43-48 y 61-62; EJ 221-237.

culos amistosos con el mundo. La legislación de Israel se perfila así sobre el trasfondo de la escisión con respecto a la naturaleza y como un espíritu de hostilidad frente a los demás pueblos. Esta situación marca el desarrollo de la historia de Israel, cuya dinámica se explicita en el concepto de *destino*. Para Hegel, el destino del pueblo judío es lo que presta unidad a sus diferentes etapas y las confiere una dimensión histórica. Pero, a la vez, la relación del pueblo con su destino introduce modificaciones en el *espíritu* de ese pueblo, así como una relación de antagonismo entre ambos. «Espíritu» y «destino» aparecen correlacionados como dos aspectos antagónicos, pero complementarios, de este contexto histórico, tan diferente al del mundo griego, lo que acentúa la disparidad entre las respectivas religiones. Los griegos aceptaban el destino sin pretender dominarlo; en cambio los judíos consideraban a su destino como un poder frente al que luchar. Dicho de otro modo, el pueblo judío no veía en la naturaleza el espíritu de la belleza, la presencia de lo divino en el mundo. Esta referencia al «espíritu de belleza» y a las «bellas relaciones» introduce una nueva perspectiva en las reflexiones de Hegel sobre las religiones antiguas, así como sobre la relación entre el hombre y la naturaleza. Son «bellas relaciones» las que buscan la armonía, la conciliación y la alegría también, relaciones que los pueblos fomentan o rechazan en función de circunstancias diversas, en las que la religión puede jugar un papel muy significativo.

«El espíritu del Cristianismo»

En el conjunto de escritos de estos años publicados bajo el título: «El espíritu del cristianismo y su destino», Hegel elabora una historia esencial sobre la figura de Jesús y la implantación de la religión cristiana, desarrollando nuevos elementos en torno al «amor» y la «vida», desde la perspectiva fundamental del principio de la unificación[36]. Por ello, la dimensión de la moralidad entendida como autonomía, que tanto destaca en *La vida de Jesús*, es sobrepasada ahora por el amor, rasgo fundamental de una «bella religión». Jesús va más allá del cumplimiento del deber, busca el *pléroma* de la ley y la potenciación del sentimiento de la vida pura, que solo es posible en la unidad con Dios. A su vez, esta unidad solo es alcanzable a partir de una comprensión integral del ser humano que supere la dicotomía kantiana entre la inclinación y el deber, entre la sensibilidad y la ley moral. Hegel quiere sobrepasar este horizonte de desgarramiento de la interioridad y «la conciencia solitaria del deber cumplido» (TWH I, 332/ EJ 314) mediante el complemento o la plenificación de la ley en un

[36] TWH I, 297-318; GW II, textos 52-60; EJ 267-383.

plano superior y que lo mismo suceda en cada estadio de unificación parcial. El *Espíritu del Cristianismo* establece una serie de sucesivas plenificaciones, que en el fondo son modos de reconciliación de elementos opuestos: «Jesús opone a ese mandamiento [no matarás] el genio superior de la reconciliación (una modificación del amor), que no sólo actúa contra este mandamiento sino que lo hace superfluo» (TWH I, 327/EJ 311). En resumen, «la actitud interna supera la positividad, la objetividad de los mandamientos; el amor, los límites de la actitud interna: la religión, los límites del amor» (TWH I, 302/EJ 272).

El tema de la superación de la objetividad de la ley se encuentra asimismo en la relación de Jesús con los judíos. Frente a la objetividad de la ley, Jesús afirma el valor de la subjetividad y, por lo tanto, de la actitud interna como sede de sentimientos morales y del sentido del bien. Así, María Magdalena es de nuevo un ejemplo de amor, más allá del respeto a las leyes y también más allá del conocimiento de la religión que proporciona el entendimiento. Jesús quiere «reconstruir la totalidad del ser humano» (TWH I, 324/EJ308) y por ello predica la búsqueda de la reconciliación para hacer desaparecer todas las formas de dominio. Esto lleva consigo trascender cualquier particularidad, incluso un amor particular, y tender hacia la plenitud del puro sentimiento de la vida. Porque «amar a Dios es sentirse, sin barreras, dentro de la totalidad de la vida, en lo infinito» (TWH I, 363/EJ 338).

En este horizonte de pensamiento, Hegel retoma el concepto de vida y sintetiza la tarea esencial: «pensar la vida pura» para poder sobrepasar la limitación; «esta vida pura sería la conciencia de lo que el ser humano es». «Esta vida pura es la fuente de todas las vidas separadas» (TWH I, 370, 371/EJ 344). Se trata, por lo tanto, de captar la vida en su simplicidad originaria. En este contexto se muestra la influencia de Jacobi en su consideración de la fe como experiencia de la vida. El análisis de Hegel sobre la última cena y el final de Jesús se realiza a partir de estas consideraciones. En definitiva, Jesús tuvo que sufrir el destino que le deparaba su pueblo, el cual se encontraba bajo el poder de la ley de la muerte (TWH I, 400/EJ369). Y sin embargo el significado fundamental de la figura de Jesús es la oposición a este destino.

Asimismo, desde el tarea de pensar la totalidad de la vida, Hegel analiza ampliamente el tema de la culpa, el castigo y la reconciliación (TWH I: 336-354/EJ 318-331) bajo una doble perspectiva. Primero, desde la ley y sus consecuencias punitivas; luego, desde la concepción del castigo como destino. Lo decisivo en este caso es que el castigo como destino introduce una negatividad en la totalidad de la vida, un desgarramiento que no depende de la existencia de una ley, sino de la unidad de la vida que ha sido destruida. Esta destrucción pone de manifiesto la presencia del dolor, pero también la exigencia

de la reconciliación y de la recuperación de las heridas infligidas a la unidad de la vida. La reconciliación, por lo tanto, no sigue la vía de la destrucción, ni la del conflicto entre la conciencia del deber y el deseo, sino la del «sentimiento de la vida, que se reencuentra a sí misma» (TWH I, 346/EJ 324), el cual es más amplio y profundo que la ley y el castigo.

Dos fragmentos de sistema

El llamado «Fragmento de sistema» de 1800 en realidad está formado por dos fragmentos de un manuscrito más extenso,[37] en el cual Hegel presumiblemente habría ensayado transformar «el ideal juvenil» en la «forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema», según afirma en una conocida carta a Schelling del 2 de noviembre de 1800 (EJ 433). A pesar de la brevedad de los dos textos, su importancia es innegable en relación con la evolución del pensamiento de Hegel hasta 1800, como también se muestra en la nueva «Introducción a la Positividad», de la que nos ocuparemos más adelante.

El primer fragmento nos presenta una caracterización de la vida como organización y como individuo, haciendo uso de los términos «unificación» y «contraposición» que ya hemos encontrado en otros escritos. Para Hegel, «el concepto de individualidad comprende en sí la oposición frente a una variedad infinita y la unión con la misma» (TWH I, 419/EJ 399), lo que quiere decir que cada hombre debe su individualidad a su diferencia respecto de las demás vidas individuales, a la vez que mantiene su conexión con la infinidad de vidas que forman un todo, siendo cada individuo una parte de ese todo y una unidad completa dentro del mismo. Así es como la vida se presenta individualizada en una variedad indefinida de vidas, cuya completud trasciende a cada individuo y cuya pluralidad permite que cada uno sea una vida diferente. Hegel expresa la pluralidad y la unidad como pertenecientes a la vida, en la que también se presenta la división y la oposición.

El ser humano no es, sin embargo, una vida individual más, sino ante todo «vida consciente» y «pensante», que conoce su propia individualidad y las relaciones que le unen a otras vidas y a todo lo viviente en su conjunto. La naturaleza, por otra parte, pertenece a la vida, pero no es la vida misma, sino una vida fijada por la reflexión (TWH I, 420/EJ 400); la vida, en cambio, trasciende la reflexión y su lenguaje. Esto supone una dificultad para el propio Hegel, que pone de manifiesto los límites de su lenguaje en la siguiente descripción: «Si digo que [la vida] es la unión de la oposición y de la relación,

[37] TWH I, 419-423, 423-427; GW II, textos 63 y 64. EJ 399-402, 402-405.

entonces se puede aislar a su vez esta unión misma y cabe argumentar que está en oposición a la no-unión». Por ello, es necesario hacer ver que la unidad de la vida es resultado de una unión continuada y de una diversificación continuada también. De lo que resulta que «la vida es la unión de la unión y de la no-unión» (TWH I, 422/EJ 401), esto es, algo que no depende de la reflexión ni resulta de ella.

Sin embargo, Hegel argumenta que estas expresiones, como todas, son un producto de la reflexión, es decir, algo que se pone y en esta medida deja algo fuera. Por consiguiente, hay que tomar la expresión como algo que limita a la vida y constatar que éste es, en definitiva, «un ser fuera de la reflexión» (l c.). Con otras palabras, el marco de referencia «fuera de la reflexión» no es otro que la elevación de lo finito a lo infinito, la cual no consiste en poner reflexivamente el ser de lo infinito, o en atribuirle una categoría finita, aunque puesta como ilimitada. Hegel señala claramente la dificultad que esto representa para la filosofía, ya que por el momento ésta solamente le ofrece la constatación de los límites de la reflexión.

En el segundo fragmento, que es la parte final, se encuentra primero una referencia a la espacialidad del culto religioso, una espacialidad determinada en la que de algún modo se objetiva la dimensión subjetiva de la fe y de los actos litúrgicos. No siendo posible conocer el desarrollo previo que conduce a estas reflexiones de Hegel sobre la conjunción de lo finito —el espacio y el tiempo en que se reza, por ejemplo— y la infinitud del Dios al que se venera, lo que podemos destacar es el modo como aparece la relación entre lo finito y lo infinito en la vida religiosa. Para Hegel, «el ser que es infinito en la inconmensurabilidad del espacio está al mismo tiempo en el espacio determinado, tal como en los versos:

> El que no cabe en el cielo de los cielos
> Se encierra en el claustro de María». (TWH I, 424/EJ 403)

La objetividad espacial trasciende su dimensión material, al ser «un punto de reunión para muchos», que se encuentran reunidos por una misma fe y de este modo se elevan por encima de la vida finita. Según Hegel, «la esencia del servicio religioso consiste en superar la consideración contemplativa o pensante del Dios objetivo» (TWH I, 425/EJ 404), con ayuda de elementos que unifican lo objetivo —el ritual establecido— con lo subjetivo —el cántico y todo aquello que fomente el sentimiento religioso. Bajo este aspecto, en la religión se logra una unificación de lo finito y lo infinito, una elevación de la vida finita a la vida infinita, pero se trata con todo de «una elevación cualquiera de lo finito hacia lo infinito», esto es, una unificación de índole religiosa (entre otras posibles) que no es total ni completa.

En el contexto de estas elaboraciones, Hegel reflexiona sobre el sacrificio y su finalidad y, en general, sobre el tipo de ofrendas que implican una destrucción por la destrucción misma, en aras de las prácticas religiosas. Asimismo, reflexiona sobre el alcance del sentimiento y sobre la relación del hombre con un Dios inalcanzable, en lo que cabe apreciar una referencia implícita a los discursos *Sobre la religión*, de Schleiermacher por una parte, así como a la concepción del yo puro, de Fichte. Para Hegel, ni la potencia del sentimiento, ni la preeminencia del yo sobre los objetos abren el camino a una unificación satisfactoria. El principal problema sigue siendo la persistencia de «la oposición de lo absolutamente finito frente a lo absolutamente infinito» (TWH I, 427/EJ 405).

La positividad de la religión: Nuevo Comienzo

Una vez terminado el texto anterior, en septiembre de 1800 Hegel se vuelve a ocupar de «la positividad de la religión cristiana»[38]. El planteamiento contiene una reelaboración del concepto de positividad, que antes había utilizado en relación con la moralidad autónoma del individuo y con los preceptos que invocaban la autoridad en materia de religión. Hegel revisa el significado general de la positividad predominante en la época, así como su propia interpretación, introduciendo elementos históricos que cobran ahora gran importancia. En esta revisión, Hegel se distancia de la oposición que en general se solía mantener entre «religión positiva» y «religión natural», y se pregunta también por la validez de una concepción genérica de la naturaleza humana que no toma en cuenta su dimensión histórica, sus modificaciones y sus peculiaridades cambiantes. Su posición sobre este punto se resume de esa manera: «Los conceptos generales sobre la naturaleza humana son demasiado vacíos para poder servir de medida para las necesidades particulares y necesariamente más diversas de la religiosidad» (TWH I, 219/EJ 421).

La discusión del concepto de religión positiva y de su recepción se apoya en un énfasis reiterado en las modificaciones que es preciso introducir en un concepto dado de naturaleza humana para que se adecue a la realidad concreta de los seres humanos. Ya se aprecia, pues, en este texto, un cuestionamiento de lo «dado» y de los llamados «conceptos generales», cuestionamiento que es crucial en los escritos de Jena. Ciertamente, toda la evolución del pensamiento de Hegel en los años de Fráncfort y los estudios realizados sobre el concepto de vida están presentes en estas reflexiones. El ser humano es ante todo «naturaleza viviente» y ésta «es siempre algo distinto del concepto de

[38] TWH I, 217-229; GWII, texto 65; EJ 419-431.

la misma», esto es, «lo que para el concepto era una mera modificación, pura contingencia, algo superfluo, se convierte en lo necesario, lo viviente, quizá en lo único natural y bello» (TWH I, 218/EJ 420).

Por estas razones, Hegel introduce en este texto un cambio significativo en el modo de considerar la positividad de la religión, que apunta a una nueva manera de enfocar el contenido de los conceptos. Este cambio supone que los criterios que se han aplicado para decidir sobre la positividad de la religión aparecen como insuficientes, incluso inadecuados, puesto que ni la «naturaleza humana» existió nunca en estado puro ni el contenido de la religión es una esencia desvinculada de elementos contingentes, como son las prácticas de culto, las penitencias, y también las relaciones de la religiosidad con una época determinada. Tampoco el tribunal de la razón es una medida definitiva, si se aplica como criterio único y sin restricciones. Hegel se pronuncia por una limitación en el uso de esta medida, que no debería ser considerada como la primera instancia para juzgar sobre la positividad, tal como la Ilustración vino defendiendo.

Como él afirma, «el entendimiento y la razón pueden descubrir lo positivo en cualquier parte», de modo que «los sentimientos más inocentes...se ven sometidos a este trato grosero». Este punto, que Hegel considera capital, encuentra su piedra de toque en un criterio diferente: «Solo cuando lo superfluo supera la libertad, se convierte en positivo, es decir, cuando establece su pretensión contra el entendimiento y la razón, y contradice sus leyes necesarias» (TWH I, 220/EJ422). Por consiguiente, no se trata de suprimir el criterio de racionalidad, de tal modo que en la religión prevalecieran los elementos no intelectuales ni racionales, sino de reconocer la validez de éstos en su ámbito, pero dentro de un horizonte de racionalidad que, llegado el caso, mantiene, por así decirlo, la última palabra. Al cuestionar de este modo el supuesto de que todo lo religioso tenga que adecuarse en primer lugar al entendimiento y a la razón, Hegel se aleja decididamente del planteamiento kantiano de la religión.

El cambio que estas consideraciones producen en la concepción de la positividad requiere tener en cuenta otras perspectivas, en las que lo contingente cobra un nuevo sentido. Para Hegel, la cuestión de la positividad se tiene que indagar desde una perspectiva de *totalidad*, teniendo presente no solo el contenido de la religión, o algún aspecto del mismo, sino también y principalmente si la religión «pretende ser algo enteramente dado o algo libre que se da y que se recibe libremente» (TWH I, 223/EJ 424). Entran así en juego dos elementos distintos: por un lado, la referencia de la parte al todo y, por otro lado, el aspecto de «lo dado», lo que significa que no se puede considerar como positivo una determinada doctrina de la religión cristiana, aislada de su totalidad y asimismo que la cuestión de la positividad no se refiere tanto al

contenido mismo, sino al modo como se ofrece o se impone. Lo dado por completo cancela todo margen de libertad, ya que solo permite que sea aceptado por el creyente. En cambio, cuando tal margen de libertad existe, lo contingente deja de ser algo rechazable, irracional y sin sentido. Por consiguiente, lo positivo no consiste en vincular lo sagrado con lo contingente, sino en que lo contingente pretenda ser inmutable y sagrado. Las manifestaciones particulares de la religión pueden ser el vínculo para hacer comprensible lo más esencial de la misma; además, esas manifestaciones particulares serán diferentes en cada época, debido precisamente a su contingencia y debido también a que la naturaleza humana no consiste en un concepto inmutable y aislado de las particularidades de la existencia concreta. Pero el hecho de que las modificaciones de la naturaleza humana sean contingentes no significa que «la convicción de muchos siglos de que aquello por lo que millones de hombres vivieron y murieron en estos siglos, lo que tuvieron por su deber y por su verdad sagrada, al menos en su apreciación, haya sido puro sinsentido y total inmoralidad» (TWH I, 221/EJ 423).

Este principio modifica el modo de abordar la cuestión de la positividad, reconociendo no solo el valor de lo contingente, sino sobre todo su vinculación a necesidades superiores de religiosidad, que se asientan en el ideal de la naturaleza humana. El ideal, afirma Hegel, es completamente distinto de los conceptos generales. «El ideal sí que admite la particularidad» (TWH I, 220/EJ 422) aunque sea superflua; no es, por lo tanto, como el concepto abstracto, que se aísla de ella. Reconocer la necesidad de la religión desde la perspectiva del ideal es también sostener que no hay un hiato entre el ser humano y Dios, que lo bueno y noble no es completamente ajeno a nuestra naturaleza. Hegel afirma la necesidad de la religión, como algo libre y que se acepta libremente, a partir de la posibilidad de establecer una mediación entre la naturaleza humana y la divina. Pero es consciente de la dificultad de pensar tal mediación, que tiene que desembocar, finalmente, «en una consideración metafísica de la relación de lo finito a lo infinito» (TWH I, 225/EJ 426). Se trata por lo tanto de un tema que se formula en los últimos textos de 1800 y que anuncia una de las cuestiones filosóficas de las que se ocupará en los años siguientes.

Como se puede advertir, el pensamiento de Hegel adquiere una interesante complejidad en los años de Fráncfort, tanto respecto a la temática de la religión como desde un punto de vista teórico. El reencuentro con Hölderlin y los elementos de la filosofía de la unificación que Hegel adopta contribuyeron a este desarrollo, lo que se puede ver en los diferentes tipos de textos que hemos abordado. Por una parte, Hegel aplica esos elementos a sus análisis sobre la religión y también a los escritos de carácter teórico. Por otra parte, la reelaboración del

comienzo al «Escrito de la Positividad» sobrepasa las líncas generales de la filosofía de la unificación. Hegel introduce planteamientos que anticipan problemas que aun no puede tratar satisfactoriamente, pero que son indicativos de los primeros desarrollos de su dialéctica, por ejemplo, la tcsis de que la positividad no sc puede dcterminar de una manera fija, ya que está en relación con la concicncia quc cl hombrc tiene de sí mismo y con la cxigcncia de libertad de una época (TWH I, 219-220/EJ 421). Por cllo, los concceptos generales no son adecuados para rcferirse a realidades históricas, como la «naturalcza humana»; parecen más bien restrictivos a la hora de captar lo que hay de vivo en ella, lo que hay de cambiante en la necesidad de una época, lo que en definitiva sucede en el mundo humano, tanto en el terreno de los hechos como en el dcl pcnsamicnto.

Periodo de Jena (1801-1806)

María del Carmen Paredes Martín
Universidad de Salamanca

Hegel escribe a Schelling el 2 de noviembre de 1800 manifestándole su deseo de proseguir con sus trabajos desde una posición independiente, así como de reencontrarse con él en Jena. Este reencuentro estaba asociado a un proyecto intelectual que Hegel formula de esta manera: «En mi formación científica, que comenzó por necesidades humanas de carácter secundario, tuve que ir siendo empujado hacia la ciencia y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres» (*Briefe*, I 58-60/EJ 433)[1]. Hegel considera, por lo tanto, que el desarrollo de su formación le lleva hacia la ciencia, es decir, hacia la filosofía y que su adecuada elaboración exige concebirla como sistema. El florecimiento de la Universidad de Jena a finales del siglo xviii la convertía en la institución más favorable para hacer realidad estos proyectos, que Hegel esperaba poder llevar a cabo en colaboración con Schelling.

Cuando Hegel llega a Jena en 1801 Fichte se había marchado a Berlín, a causa de la polémica sobre el ateísmo en que se vio envuelto. A partir de entonces también se va distanciando Schelling de Fichte, lo que se hace cada vez más patente en los años siguientes. El primer fruto de la actividad intelectual de Hegel en Jena es el escrito titulado: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, cuyo Proemio está fechado en Julio de 1801. En ese mismo año Hegel presentó doce Tesis de Habilitación, que defendió el 27 de Agosto, y una Disertación sobre las «Órbitas de los planetas», defendida en Octubre, con las que obtuvo la licencia para impartir lecciones en la Universidad. Hegel comienza su actividad docente en el invierno de

[1] *Briefe*, hrsg. v. J. Hoffmeister, I, 58-60.

1801/1802, y además publicó una serie de escritos en la *Revista Crítica de Filosofía (Kritisches Journal der Philosophie)*, que fundaron conjuntamente Schelling y Hegel, aunque en el proyecto inicial había un grupo más amplio de colaboradores, incluyendo a Fichte. Las publicaciones en la revista —hasta finales de 1803— constituyen el periodo de colaboración más directa entre ambos. Por su parte, Hegel continuó elaborando su sistema de filosofía en otros escritos, de tal modo que su producción filosófica en Jena fue muy intensa, incluso sin tener en cuenta la *Fenomenología del espíritu*, que merece un capítulo propio. Ahora nos ocupamos de estos textos, comenzando por una serie de fragmentos que forman parte de una crítica de la Constitución de Alemania, y que Hegel escribió entre 1799 y 1803.

La Constitución de Alemania

Por los numerosos fragmentos que la componen,[2] no se puede afirmar que *La Constitución de Alemania* sea un «escrito», sino más bien una serie de esbozos y borradores de carácter político, en los que se incluyen noticias sobre acontecimientos de esos años relacionados con el tema. En ellos Hegel analiza la organización política de Alemania y muy especialmente su situación en relación con el Estado moderno europeo.

Los primeros fragmentos marcan la transición de la teoría de la religión en el joven Hegel a la preparación de su teoría política y fueron redactados al hilo de acontecimientos muy adversos para Alemania, como la anexión de Maguncia a Francia, la derrota político-militar y su consolidación en el Congreso de Rastatt de 1797-99. Lo que Hegel ve en estos hechos es sobre todo la confrontación entre dos tipos distintos de Estado o entre dos sistemas políticos diferentes. Alemania se había visto enfrentada a un ejército revolucionario y no había resistido la prueba como un Estado moderno debiera hacerlo. El problema general de fondo se encuentra en que las relaciones entre el pueblo y la constitución no pueden subsistir como hasta entonces: «Todos los fenómenos de esta época muestran que la satisfacción no se encuentra ya en la vida antigua» (GW V,17), porque «la necesidad de la época», es decir, la situación perentoria de depauperación en el Imperio alemán, ha alterado las relaciones políticas y económicas de la vida anterior sin que se encuentre la posibilidad de una vida mejor. Las causas de los conflictos recientes vienen de lejos y se han ido fraguando inadvertidamente. En el texto sobre la *Positividad*, que

[2] G.W.F. Hegel, *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)*, GW V, 5-219. Traducción: *La Constitución de Alemania*, Madrid, Tecnos, 2010. Se cita por el texto establecido en la edición crítica.

Hegel escribió en Berna, ya había afirmado acerca de la desaparición del mundo clásico: «Las grandes revoluciones que saltan a la vista deben ir precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, la cual no es visible para toda mirada y es mucho menos observable para los contemporáneos, a la vez que es tan difícil de comprender como de caracterizar con palabras» (TWH I, 220/EJ 149). Algo semejante ha venido ocurriendo con respecto a Alemania. Por lo tanto, para Hegel los acontecimientos históricos y políticos son manifestaciones externas de causas internas, y siempre hay un espíritu detrás de ellas, lo cual se conoce por parte del individuo solamente mediante una visión interna de la necesidad de tales sucesos.

La idea fundamental del planteamiento de *La constitución de Alemania,* en la que se resume la reflexión de Hegel sobre la situación política y social de su presente, es sencillamente que «Alemania ya no es un Estado». Esta reflexión está guiada por el afán de «comprender lo que es y con ello transmitir una visión más serena, una manera de soportarlo con moderación, tanto en las palabras como en el trato con lo real» (GW V, 163). Desde esta perspectiva, se puede reconocer el problema principal: «En el imperio alemán ha desaparecido la universalidad soberana como fuente de todo derecho, porque se ha aislado, porque se ha convertido en algo particular» (GW V, 18). Esta quiebra del carácter universal del derecho público a favor de lo particular significa la pérdida de la cohesión del Estado en torno a una idea común, así como la destrucción de la antigua libertad. Hegel retoma el tema de la antigua libertad alemana, que viene de Montesquieu, cuando la nación no era todavía un Estado, pero constituía un pueblo. Entonces el individuo existía para sí, tenía su honor y su destino no por la conexión con una clase, sino por depender de sí mismo. Pero esta época, en que aún no existía la organización social por estamentos, ya no es recuperable. Hegel sostiene que la situación política de su tiempo ha hecho desaparecer la cohesión del pueblo alemán, que ha sido sustituida por una multitud de «estados» particulares dentro del Imperio, carentes de capacidad de unión. «Alemania ya no es un Estado». Una multitud solamente llegará a ser Estado si se organiza en torno a un poder político común, y, por tanto, si hace realidad la unión interna de la vida política.

El poder político, por una parte, y la distinción entre lo público y lo privado en el campo del derecho, por otra, son aspectos decisivos en el Estado moderno. Hegel elabora una filosofía del Estado en la que el poder es un elemento central, un punto en el que el poder se concentra (GW V, 173), lo que ha sido objeto de una reiterada crítica[3].

[3] Cf. por ejemplo, ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat.* München 1920, reed. Aalen: Scientia 1982, 102.

La existencia de un poder político común es el signo de la unidad del Estado y la libertad del individuo encuentra su forma adecuada dentro de la comunidad política. En este contexto, Hegel piensa más en la libertad política que en la libertad civil. Pero esto no significa que el Estado tenga que reglamentarlo todo, como señala Hegel contra Francia y también contra Prusia, a pesar de sus evidentes diferencias. El Estado no tiene que ser una «máquina» (GW V, 177) que impida la libertad de sus miembros, al contrario, el poder político puede ser compatible con un amplio espacio de juego para el derecho privado. Hegel se refiere ampliamente a los inconvenientes del estado-máquina y a la falta de confianza que produce en los ciudadanos.

Otro aspecto importante es el de la relación entre la religión y el Estado (GW V, 20ss). Hegel atribuye a los enfrentamientos religiosos de los siglos XVI y XVII una influencia en la forma del Estado tradicional, porque estas luchas perjudicaban el vínculo entre la religión y el Estado. Sin embargo, esta separación violenta de la religión respecto al Estado dio lugar a una forma distinta de relación, ya que la separación se consolidó de manera que hizo posible la existencia del Estado con diferentes religiones. Para Hegel, la destrucción de la antigua unidad entre la religión y el Estado pasa a ser una superación de aquel estado de cosas, lo que en adelante hace no solo posible, sino también necesaria, la separación entre política y religión para la nueva forma de Estado que requiere la modernidad. Esta idea sitúa a Hegel frente a los románticos, que preconizaban la vuelta a la antigua alianza entre el trono y el altar. Y así como no es necesaria una religión única para salvaguardar la fortaleza del Estado, así ocurre también con el lenguaje. Estos elementos son contingentes para la constitución, esto es, para la organización política, porque el vínculo principal se encuentra en el poder político y en la voluntad de los ciudadanos para transformar lo contingente en algo racional.

Como se puede apreciar, la importancia de estos textos sobre *La Constitución de Alemania* es indudable en el desarrollo del pensamiento político de Hegel, el cual no está aislado del desarrollo general de su filosofía: términos como «unión», «superación», o «lo negativo» comienzan a ser utilizados con frecuencia. Asimismo, el lema de «comprender lo que es» va a ser de algún modo el sentido profundo de la tarea de la filosofía para el propio Hegel.

La Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling

Este escrito es la primera publicación filosófica que Hegel escribió en Jena; es también un texto programático, en el que establece algunas de las premisas fundamentales de su filosofía, que luego experimentarán desarrollos muy notables a lo largo de los años si-

guientes. Con la *Diferencia*, Hegel pone de manifiesto su afinidad con Schelling, marca su distancia respecto a Fichte e interviene activamente en la discusión filosófica del momento sobre determinados problemas derivados de Kant, sobre todo los que plantearon algunos contemporáneos, como Reinhold y Bardili.

a) ***Introducción***

En el primer apartado, «Diversas formas que aparecen en el filosofar contemporáneo», Hegel elabora su concepción de «sistema» al hilo de una discusión teórica sobre la forma sistemática de la filosofía en clave de idealismo. Su proyecto de idealismo especulativo —en la línea de Schelling aunque no totalmente coincidente con él— toma en cuenta las formas teóricas del idealismo trascendental de Kant y Fichte, con el objetivo de transformarlas de tal modo que la filosofía desarrolle un nuevo saber metafísico. Para ello, Hegel plantea de lleno el problema de la reflexión, sus límites y sus posibilidades dentro del pensamiento especulativo. Este es un punto que distingue a Hegel de Schelling claramente, puesto que para Hegel la reflexión es un instrumento del quehacer filosófico, mientras que para Schelling la reflexión no tiene ninguna función constitutiva en su *Sistema del idealismo trascendental* (1800).

En Hegel, la tarea principal de la filosofía consiste en construir lo absoluto para la conciencia (cf. GW IV, 16/18);[4] lo que supone tener que mostrar en qué medida la reflexión puede captar lo absoluto. Esta formulación requiere algunas aclaraciones. En primer lugar, la filosofía tiene que situarse de lleno por encima del pensamiento que opera con dualidades (lo finito o lo infinito, la materia o el espíritu, la subjetividad o la objetividad) si quiere ser efectivamente un «sistema» tanto en el contenido como en la forma. Esto choca directamente con el contexto de la época y los problemas filosóficos de la misma, lo que para Hegel también es un problema filosófico, puesto que él sostiene que la filosofía no está desvinculada de ese contexto. Más aún, «la necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía» (GW IV, 14/14). Y frente a esta disociación es preciso que la filosofía se asigne como tarea unificar lo que estaba dividido. La posibilidad de esta unificación,

[4] G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beytrage zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts* (1. Heft, Jena, 1801), GW IV, 1-92. Traducción: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*: *Obras* I, 1-109. Se cita la edición crítica y la traducción.

siquiera sea relativa, radica en pensar la filosofía a fondo, en liberarla de sus oposiciones, especialmente de la escisión entre sujeto y objeto, tan ligada a la época de Hegel. Lo «absoluto» es, pues, lo que no tiene ningún opuesto frente a sí, lo que no está en relación con otra cosa y no está condicionado por otro. Hegel entiende lo absoluto como «una totalidad objetiva, un todo de saber, una organización de conocimientos; en esta organización cada parte es a la vez el todo, pues subsiste como referencia a lo absoluto» (GW IV, 19/21). Así pues, frente a la falta de consistencia de los conocimientos particulares, hay que pensar un fundamento último desde el cual la diversidad pueda integrarse en un conjunto de saber, un fundamento que no sea simplemente algo absoluto, sino lo absoluto mismo. Ello implica el desarrollo del principio especulativo de la identidad de sujeto y objeto, es decir, de la identidad absoluta.

En segundo lugar, para desarrollar filosóficamente este principio necesitamos de la reflexión. Pero aquí se enfrenta Hegel a otro problema, porque la reflexión que es propia del entendimiento solo elabora formas de pensamiento duales y finitas; en cambio, lo absoluto reclama el desarrollo de un saber que no se quede en el límite de este tipo de reflexión. Esta contradicción la intenta mediar Hegel con la «reflexión filosófica», es decir, con el tratamiento metodológico de la reflexión en referencia a lo absoluto. Para ello, Hegel establece una tensión entre el entendimiento y la razón —tensión que él llama «lucha» (GW IV, 15/13)— mediante la cual el entendimiento, en el límite de sí mismo, destruye sus esquemas de reflexión poniéndolos en relación con el pensamiento racional. Hegel interpreta la reflexión como actividad de poner determinaciones opuestas del pensar —por ejemplo, finitud e infinitud—, de modo que al fijarlas como opuestas cada una queda superada por la otra. Esta superación y esta oposición recíprocas es lo que la razón pone en relación, asumiendo la contradicción inherente a la reflexión, que de este modo deja de ser actividad del entendimiento y pasa a formar parte de la actividad de la razón. A partir de este planteamiento Hegel irá elaborando progresivamente su sistema; por el momento, interesa destacar cómo Hegel recupera para la filosofía teórica el papel de la razón en el conocimiento, después de que Kant la relegara al uso práctico[5].

Esta diferente concepción de la razón en Kant y en Hegel tiene que ver, entre otras cosas, con lo que cada uno propone como la tarea de la filosofía y su alcance. Para Hegel, la tarea de la filosofía exige la fundamentación teórica de la realidad del conocimiento especulativo. Es necesario, por tanto, establecer una complementación

[5] Cf. Kant, KrV, A796/B824.

metódica entre reflexión y especulación, de lo contrario, la relación entre el entendimiento y la razón no tendría un resultado positivo. En la *Diferencia*, Hegel entiende la especulación como conexión de reflexión e intuición intelectual. Esta intuición intelectual actualiza en la conciencia la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, pero no por medio de una síntesis de tipo kantiano, sino por la unificación de reflexión e intuición intelectual o trascendental (GW IV, 28/30). La trascendentalidad se refiere por tanto a la unidad de la actividad subjetiva —el pensamiento— y de su referente objetivo —el ser. Sin esta unidad de pensamiento y ser no podemos hablar, en sentido hegeliano, de conocimiento especulativo propiamente dicho.

b) ***El sistema de Fichte***

Desde este horizonte de pensamiento, Hegel analiza el sistema de Fichte según la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia* de 1794, tomando como base de su exposición el principio especulativo de la identidad absoluta. Para empezar, el principio fichteano «yo=yo» es auténtico principio especulativo en el cual se expresa la identidad de sujeto y objeto. Pero al introducir Fichte otros dos principios que lo complementan —2.º) al yo se le opone absolutamente un no-yo y 3.º) tanto el yo como el no-yo son puestos divisiblemente[6]—, Hegel entiende que el «yo=yo» es solo un principio relativo y por lo tanto insuficiente para el desarrollo del sistema. Ello se debe, según Hegel, a que Fichte formula el primer principio en términos de reflexión, es decir, como una proposición analítica. Ahora bien, en la concepción de Hegel, un sistema no puede estar organizado en proposiciones, porque éstas son producto de la reflexión del entendimiento (GW IV, 23ss/25ss), que «no es capaz de expresar la síntesis absoluta en una proposición» (GW IV, 24/26), es decir, en términos de lógica proposicional. Tendría que tratarse de una proposición que fuera a la vez analítica y sintética, con lo cual no sería una proposición, sino una antinomia. Con esta crítica, Hegel no solamente se refiere a Fichte, sino a todas las propuestas que en esa época se hacían para fundamentar la filosofía en un conjunto de proposiciones básicas, o bien en una definición[7]. No obstante, Hegel concede que si bien Spinoza comienza su filosofía con la definición de sustancia, esta definición es en realidad una antinomia, ya que la sustancia spinoziana «se explica

[6] Cf. FICHTE, J. G., *Grundlage der gesammten Wissenschaftlehre (Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia)* (1794), en: *Werke (FW)*, Berlin 1971, I, 98, 101, 110.

[7] Sobre la crítica de Hegel a Fichte, cf. PAREDES MARTÍN, M. C., «Estudio Preliminar» de la *Diferencia*, en la edición de Tecnos, pp. lx-lvii.

a la vez como causa y efecto, como concepto y ser», con lo cual en el fondo «deja de ser un concepto, porque los opuestos están unificados en una contradicción» (GW IV, 24/26). Así que, para Hegel, Spinoza utiliza la lógica del entendimiento solo formalmente pues en realidad introduce la razón simultáneamente con la antinomia. Este planteamiento de Hegel es consecuente con la dinámica que establece entre entendimiento y razón, en la cual el entendimiento se coloca ante la contradicción de sus propios límites. El papel de la contradicción es formulado por Hegel en su primera Tesis de habilitación de esta manera: «la contradicción es la regla de lo verdadero, la no contradicción lo es de lo falso» (*Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*, GW V, 223)[8].

Por otra parte, el principio de Fichte, que desde el punto de vista lógico es un principio de identidad que deja fuera la contradicción, pretende ser además un principio metafísico de autoconciencia absoluta. Según Hegel, el desarrollo de los tres principios, especialmente del tercero, convierte al yo fichteano en un yo vacío, que no logra explicar la realidad del mundo en la conciencia. Porque, si el yo está limitado por el no-yo, la identidad del yo=yo se pierde, y la limitación significaría que el yo permanece condicionado por el no-yo, esto es, por el mundo objetivo. En los términos de Hegel, el yo de Fichte no llega a ser sujeto-objeto absoluto; solo es un sujeto-objeto subjetivo (GW IV, 63/73), que no alcanza la identidad absoluta. El principio del sistema y el sistema mismo no coinciden, es decir, el principio se pierde en el desarrollo del sistema.

Esta quiebra entre principio y sistema se hace presente en toda la filosofía de Fichte, tanto en la teoría del Derecho Natural como en la Filosofía práctica. Para Hegel, el postulado práctico de la igualdad yo=yo se queda en un *deber ser*, que no se consigue realizar efectivamente. Las consecuencias de este *deber ser* se traducen en el ámbito del Derecho Natural en una oposición entre naturaleza y libertad que mantiene dividido al sujeto humano entre su impulso natural y su exigencia de conquistar la libertad propia de los seres racionales[9]. En el aspecto ético también se mantiene indefinidamente el *deber ser* y por lo tanto la distancia con respecto a la meta éticamente deseable. A juicio de Hegel, todas las esferas de la vida práctica quedan afectadas por esta falta de realización de la libertad y por ello el Estado

[8] Hegel tiene en una alta consideración a Spinoza, cuya influencia desde luego tiene sus límites, pero también un gran alcance, como se mostrará más adelante.

[9] Además de la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia* de 1794, Hegel toma en consideración la *Fundamentación del Derecho Natural*, de 1796 y el *Sistema de la Doctrina de las Costumbres*, de 1798.

fichteano puede ejercer su papel de legislador en todas las manifestaciones de la vida. Hegel critica la concepción del Estado-policía en términos que en cierto modo anticipan la crítica contemporánea a la sociedad administrada: «Y en este ideal de Estado no hay ningún acto ni movimiento que no tenga que ser necesariamente sometido a una ley» (GW IV, 56/65). Esto choca efectivamente con el papel de la filosofía en la vida humana, tal como lo piensa Hegel en la *Diferencia*, que consiste en «superar la escisión» establecida (GW IV, 64/75). Este aspecto práctico está en relación interna con la tarea propia del pensamiento, que es la construcción de lo absoluto para la conciencia. Pues lo absoluto, para Hegel, no es una identidad uniforme y homogénea, sino una identidad que integra lo dividido: «lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad» (l. c.) en la que está incluida la oposición y la unificación.

c) *El sistema de Schelling*

Lo que acabamos de mencionar quiere decir que «tanto como se haga valer la identidad, ha de hacerse valer la separación» (GW IV, 64/74), como afirma Hegel al comienzo del apartado sobre Schelling. La verdadera identidad responde a esta exigencia. Esto acentúa aún más el carácter subjetivo de la identidad en el sistema de Fichte y permite captar la diferencia con respecto a Schelling. En éste, Hegel encuentra la recuperación de la objetividad a través de la Filosofía de la Naturaleza. Por ello, Hegel considera que el planteamiento de Schelling ha llegado a «un punto más elevado» en su *Sistema del idealismo trascendental*, [10] de modo que en él se encuentran filosóficamente integrados el «sistema de la naturaleza» y el «sistema de la inteligencia», es decir, la objetividad y la subjetividad, y también la necesidad y la libertad, como aspectos de la exposición de lo absoluto y como elementos de la identidad absoluta (cf. GW IV, 67s/78s). A partir de aquí, Hegel establece un paralelismo entre la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza de Schelling, y apoya su interpretación refiriéndose a la *Ética* de Spinoza: «el orden y conexión de las ideas (lo subjetivo) es el mismo que la conexión y el orden de las cosas (lo objetivo)» [11].

Por consiguiente, Hegel no se limita a exponer a Schelling, sino más bien a exponer su concepción de la identidad absoluta partiendo de él. Para Hegel, la identidad absoluta es lo que permite considerar

---

[10] SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sistema del idealismo trascendental*. Traducción de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos 1988.

[11] SPINOZA, B., *Ethica*, II Parte, Proposición VII.

al sujeto y al objeto en su plenitud, es decir, a cada uno de ellos como sujeto-objeto. De este modo, se supera la dicotomía entre el idealismo —tomar como principio filosófico al sujeto— y el realismo —tomar como principio filosófico al objeto. Pero esto no quiere decir que el sujeto y el objeto como tales se confundan o se desdibujen. Hegel advierte que la verdadera identidad de ambos no los mezcla entre sí, de modo que se produzca una confusión. Este es un riesgo que se presenta fácilmente cuando se considera que entre las ciencias de lo absoluto antes mencionadas hay una relación de causalidad. También advierte de otro problema distinto: el de mantener un dualismo de ciencias filosóficas, sin considerarlas ciencias de lo absoluto. En tal caso, cada ciencia está desvinculada de la otra, desintegrada de la identidad absoluta. Pero «lo absoluto —afirma Hegel— no es nada yuxtapuesto» (GW IV, 68/80). Y un problema más se refiere a lo que se solía entender por idealismo trascendental, que en definitiva considera a la naturaleza como algo subsidiario y dependiente del principio subjetivo. Esto supone que la naturaleza es materia, fenómeno, accidente, pero que no posee la condición de sujeto-objeto en su vertiente objetiva. Sobre este predominio de lo subjetivo, Hegel se refiere al tratamiento de la naturaleza en la *Crítica del Juicio*, de Kant, cuyo planteamiento general adolece, a juicio de Hegel, de las limitaciones generales del idealismo kantiano, que no permite el conocimiento real de la naturaleza más allá de las categorías del entendimiento. Como señala Hegel en réplica a Kant: «la naturaleza, por el contrario, tiene libertad, pues no es un ser en reposo, sino a la vez un devenir [...] que se divide y se unifica en sí mismo [...] como el todo» (GW IV, 73/85). Precisamente, pocos meses después Hegel redacta su Disertación sobre las «Órbitas de los planetas», con la que comienza a elaborar su posición sobre la filosofía de la naturaleza[12].

Para concluir, cabe indicar que al ocuparse Hegel de la «diferencia» entre el idealismo de Fichte y el de Schelling, establece a la vez algunos puntos sobre su propia «diferencia» —aún incipiente— respecto de Schelling. Por ejemplo, el énfasis en que la identidad absoluta integra la no-identidad, así como en la tarea de «superar la escisión» y recuperar la relación entre términos opuestos y, sin duda alguna, la importancia de la reflexión y de la relación entre reflexión finita, reflexión filosófica y especulación. Además, establecer la diferencia entre Fichte y Schelling era un asunto de gran significado filosófico para Hegel, de cara al debate existente en torno a la forma, el método y la tarea de la filosofía. Reinhold había publicado en 1801

[12] G.W.F. HEGEL, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, GW V, 233-53.

su visión sobre la situación de la filosofía, en la que unía a Fichte y a Schelling como si formaran un único sistema. Incluso había defendido la necesidad de *reducir* la filosofía a lógica, para evitar los problemas del idealismo trascendental. Hegel sostiene frente a Reinhold que el pensamiento filosófico no es una actividad subjetiva y que el amor y la fe, aunque sean el amor y la fe en la verdad, no son principios filosóficos dotados de objetividad. Las últimas páginas de la *Diferencia* contienen estas puntualizaciones y la severa crítica de Hegel a los intentos de reduccionismo ejercidos sobre la filosofía, así como a los intentos de construcciones «previas» a la tarea misma de filosofar. El comienzo de la filosofía, para Hegel, no puede ser hipotético y problemático como tampoco puede diluirse en ejercicios previos. Esto no quiere decir que la filosofía sea ajena a su tiempo; muy al contrario, los problemas de la filosofía en relación con su época también configuran su tarea, precisamente con el fin de «restablecer desde sí mismo al hombre frente al marasmo de la época y de restaurar la totalidad que el tiempo ha desgarrado» (GW IV, 81/95).

Filosofía y no-filosofía: la crítica filosófica y el sentido común

Los dos primeros ensayos de Hegel publicados en el *Kritisches Journal der Philosophie* son: *Sobre la esencia de la crítica filosófica* y *Cómo toma el sentido común a la filosofía*[13].

El primero de ellos se presentó como Introducción de la *Revista Crítica*. Sobre el significado de la crítica como forma de explicación filosófica, Hegel afirma que la crítica es esencialmente filosofía, por lo tanto, tiene que probar su conexión interna con la filosofía para asegurar su validez objetiva. «Cualquiera que sea el arte o la ciencia en que se formule, la crítica exige una medida que sea independiente tanto del que enjuicia como de lo enjuiciado» (GW IV, 117), es decir, que no sea producto de la opinión personal y subjetiva, sino que se atenga al contenido esencial del tema. Ahora bien, dado que de hecho la filosofía se concreta en diversas formas y sistemas, tiene que haber un modelo que guíe la crítica filosófica y que no es otro que «la propia idea de la filosofía» (l. c.). La crítica tiene un papel que cumplir dentro del proceso de elaboración de la filosofía en general, en el sentido de que si la idea de la filosofía está presente en aquella, será posible

[13] *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zunstand der Philosophie insbesondere* (GW IV, 117-128) y *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme* (GW IV, 174-187). Traducción: *Sobre la esencia de la filosofía* y *Cómo interpreta el sentido común la filosofía*, en: G.W.F. Hegel, *Esencia de la filosofía y otros escritos*, 3-25 y 131-156.

deslindar lo propiamente filosófico de un sistema determinado de lo que es accidental. Porque la idea de la filosofía es esencialmente una e idéntica, como lo es la razón y el conocimiento que ella persigue.

Un problema distinto se presenta cuando en una obra filosófica no hay nada esencialmente filosófico, esto es, cuando en ella la idea de la filosofía falta. Entonces nos hallamos ante la «no-filosofía» y sobre ésta la crítica solo puede expresar perplejidad. Y cabe aún que una filosofía determinada exprese «la idea de la filosofía» de una manera ingenua y sin objetividad, como si el autor se dispensara de la tarea de pensar filosóficamente. En este punto, la crítica filosófica tampoco puede desempeñar su papel, porque la filosofía en cuestión carece de significado científico. Kant y Fichte defendieron la idea de la filosofía como ciencia (GW IV, 120), a la que Hegel se atiene firmemente. Las pretensiones de originalidad que se alejen del carácter científico de la filosofía carecen por lo tanto de interés para la tarea crítica que Hegel va a emprender. Con este criterio, Hegel se opone a los intentos de popularizar la filosofía, así como a la filosofía que es obra de «un entendimiento abandonado por la razón» (GW IV, 126). Pero por otra parte la crítica no puede reducirse a una polémica, ni limitarse a asimilar el estilo superficial de la no-filosofía. Justamente, una de las características interesantes del desarrollo del pensamiento hegeliano es este comienzo con una serie de escritos críticos en los que se va perfilando su posición en el debate de la época.

En el ensayo *Cómo toma el sentido común a la filosofía*, Hegel se ocupa sobre todo de la crítica de W. T. Krugg a Fichte y al idealismo[14]. Ya en la *Diferencia* había dedicado Hegel un apartado al sentido común, afirmando que éste no puede comprender lo que es la especulación (GW IV, 21/21s). Por ello defiende a Fichte frente a lo que considera un ataque arbitrario desde posiciones que poco tienen que ver con el contenido filosófico de la *Doctrina de la Ciencia.* Asimismo, Hegel defiende el idealismo de Schelling y el carácter absoluto de su principio de identidad. En cambio, «el sentido común pone a lo absoluto exactamente en el mismo rango que lo finito, y extiende a lo absoluto las exigencias que se hacen con respecto a lo finito» (GW IV, 178). El problema principal que subyace en esta discusión se refiere a la justificación del conocimiento desde el idealismo y a su capacidad para deducir los objetos del mundo exterior. El significado del término «deducir», tomado literalmente y aplicado a los objetos más cotidianos, lleva ciertamente a un callejón sin salida cuando se da

[14] Krug, W.T., *Briefe über die Wissenschaftslehre*, 1800 contiene la crítica a Fichte; del mismo, *Briefe über den neuesten Idealism*, 1801, se refiere sobre todo a Schelling. Cf. Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, 157-186.

por supuesto que si el idealismo no puede «deducir» cosas tales como plumas de escribir, gatos y perros ello se debe a que el idealismo parte de premisas dogmáticas. Para Hegel, este tipo de exigencias no hacen más que poner de manifiesto la facilidad con que el sentido común critica a la filosofía desde posiciones completamente alejadas de un horizonte de pensamiento verdaderamente «filosófico».

Relación del escepticismo con la filosofía

Este escrito lo pensó Hegel primero como recensión a la *Crítica de la filosofía teórica* de Schulze,[15] aunque luego fue publicado en 1802 en el *Kritisches Journal* ya no como recensión, sino como un artículo filosófico sobre el escepticismo antiguo y el moderno, y su lugar dentro de la filosofía. Efectivamente, desde finales del siglo XVIII el escepticismo había ido recibiendo cada vez más atención y Hegel por su parte había estudiado el escepticismo antiguo, especialmente a Sexto Empírico, en sus años de Berna y Fráncfort. Schulze había publicado en 1792 un ensayo titulado *Enesidemo o sobre los fundamentos de la 'Filosofía Elemental' preparada por el Prof. Reinhold de Jena* en el que afirmó que la filosofía de Kant no llega a refutar el escepticismo de Hume, lo que se puede considerar como la primera crítica escéptica a la filosofía kantiana dentro del contexto alemán. Fichte publicó en 1794 una recensión del *Enesidemo* donde discutía esta crítica a Kant y los supuestos escépticos en que se basaba. Por lo tanto, la discusión sobre el escepticismo existía desde hacía unos años y Hegel se suma a ella al abordar el tema del escepticismo, sus modificaciones y la comparación entre el escepticismo antiguo y el moderno[16].

Hegel distingue claramente entre el escepticismo griego y el de su época, al que viene a considerar como lo contrario del antiguo. El escepticismo griego lejos de ser un escepticismo antifilosófico buscaba más bien defenderse del dogmatismo del sentido común; en cambio, el escepticismo moderno se limita a atacar ciertos juicios filosóficos no compartidos, bajo el supuesto de que encierran o conducen al dogmatismo. Para Hegel, el problema del dogmatismo no depende del escepticismo, sino de presupuestos filosóficos que se absolutizan indebidamente como ocurre, en el caso de Schulze, con la primacía de

[15] SCHULZE, G.E., *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 vols. Hamburg, 1801.

[16] Así lo indica el título completo del ensayo: *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten.* GW IV, 197-238. (*Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación entre el moderno y el antiguo*). Traducción: *Relación del escepticismo con la filosofía.* Se cita por las dos ediciones.

los «hechos de conciencia». El tema de los «hechos de conciencia» estaba vinculado entonces a la búsqueda de datos definitivos de validez epistemológica. Hegel, que también estaba interesado en los problemas epistemológicos, discute esa validez por considerar que los «hechos de conciencia» reducen el problema del conocimiento a una dimensión puramente subjetiva. El verdadero escepticismo, según Hegel, no necesita encerrarse en los «hechos de conciencia», sino cuestionar la validez argumentativa de las tesis filosóficas. En esto, el método de los escépticos griegos, que contraponían proposiciones a favor y en contra de un determinado asunto, tiene verdadero sentido filosófico. Hay por lo tanto en los griegos un auténtico escepticismo, como en el caso de Sexto Empírico. Pero no solamente en él. Hegel se pregunta: «¿Qué documento y sistema más perfecto y consistente de auténtico escepticismo podríamos encontrar que el *Parménides* de la filosofía platónica, el cual abarca y destruye todo el ámbito de ese saber por conceptos del entendimiento?» (GW IV, 207/65). No es que el escepticismo platónico *dude* de esas verdades del entendimiento, sino que sencillamente niega que ese conocimiento sea definitivamente verdadero.

Así pues, Hegel maneja un concepto amplio de escepticismo cuando se refiere a Platón, pero no por ello es un concepto indeterminado, puesto que subraya que el *Parménides* es una figura explícita de escepticismo, en lo que se refiere a la negación de determinadas «verdades». También en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu* se menciona este diálogo platónico como la mayor obra de arte de la dialéctica antigua, lo que indica que para Hegel es un ejemplo de auténtica filosofía, además de ser una «figura» de escepticismo. Hegel rechaza la actitud de la duda como indecisión del espíritu ante los problemas filosóficos. Por ello afirma que se puede encontrar un auténtico escepticismo en una obra filosófica, aunque no sea declaradamente escéptica, ya que el verdadero escepticismo es «el lado libre de toda filosofía» (GW IV, 208/65s). El escepticismo se encuentra en toda proposición racional cuando sus conceptos son aislados y relacionados de tal manera que se contradicen y, por lo tanto, se muestra que están superados. Por eso Hegel ve en el comienzo de la *Ética* de Spinoza un tratamiento «escéptico» de los conceptos, de tal manera que en la primera definición de la *Ética* «el principio del escepticismo [contra todo argumento hay otro igual en el lado opuesto] entra en escena con toda su fuerza» (GW IV, 208/66).

Además de citar a Platón y a Spinoza contra el escepticismo moderno, Hegel sostiene que el escepticismo antiguo también incluía sus propias afirmaciones en la posibilidad de ser superadas, como señaló Sexto Empírico. Por lo tanto, los antiguos escépticos no hacían afirmaciones dogmáticas, sino que defendían a la filosofía de todo tipo de dogmatismo, utilizando la contradicción contra ellos mismos. Lo

decisivo para Hegel es «la determinación de la relación del escepticismo con la filosofía» teniendo presente que una auténtica filosofía no es ni escéptica ni dogmática, sino el ejercicio de la razón en el conocimiento de lo absoluto. En este ejercicio el escepticismo es sólo el aspecto negativo, esto es, no proporciona un conocimiento positivo, pero sí permite poner de manifiesto los límites de las afirmaciones dogmáticas y la necesidad de contradecirlas. Los tropos de Sexto Empírico son, por este motivo, «la esencia general de este escepticismo» sobre el que se construye el escepticismo posterior.

Hegel interpreta el escepticismo antiguo desde la perspectiva que está elaborando en estos años sobre el conocimiento filosófico, que implica el abandono de la conciencia natural —así lo afirma en *Cómo toma el sentido común la filosofía*. La discusión de Hegel sobre la relación del escepticismo con la filosofía le permite delimitar el significado de la actitud escéptica para su propia filosofía. Porque el escepticismo y la filosofía no son incompatibles y una verdadera filosofía tiene ese lado negativo que se enfrenta a todo lo limitado y destruye las quimeras de los dogmáticos, llegando hasta la contradicción misma. Aquí hay que tener en cuenta que el principio de contradicción no es un límite para el pensamiento racional, según Hegel, sino un reto para poder superarlo, sobre todo si se entiende este principio en su dimensión puramente formal (GW IV, 208/66). Consiguientemente, el estudio del escepticismo tiene un gran significado dentro de la evolución del pensamiento de Hegel en Jena, sobre todo porque Hegel se ocupa del problema del conocimiento en estos ensayos mucho más y de una forma más explícita que en las obras de madurez. El escepticismo es uno de esos problemas y Hegel, frente a la corriente de escepticismo de su época, tiene que desarrollar estrategias antiescépticas para configurar positivamente su sistema de filosofía.

Creer y Saber

Pocos meses después de la *Relación del escepticismo con la filosofía* se publicó *Creer y saber (Glauben und Wissen)*, también en 1802. Como su título abreviado indica, la relación entre «creer» y «saber» es de inmediato el eje principal del texto, si bien esta relación hay que entenderla en sentido amplio, ya que abarca diversos temas de las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte. Como Hegel afirma, la antigua oposición entre razón y fe «ha adquirido un sentido completamente distinto y se ha trasladado ahora al interior de la filosofía misma»[17]. Ello llevó consigo el desarrollo de diversas filosofías en

[17] G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische,*

las que lo empírico es determinante y en ellas se advierte el peso de la tradición empírica de la Ilustración, desde Lockc hasta Kant. Hegel somete a consideración sistemática a las filosofías dc Kant, Jacobi y Fichte, sobre la base de su «principio subjetivo» quc es el principio dcl protestantismo en religión y el principio de la razón ilustrada en filosofía, y por ello las llama «filosofías de la reflexión de la subjetividad». Lo que Hegel defiendc en *Creer y saber* es la necesidad dc superar la filosofía de la reflexión en el marco de una concepción que no necesite contraponer creer y saber, como Kant lo indica en la *Crítica de la razón pura:* «tuve que suprimir el saber para dejar sitio a la fe» (KrV, B XXX).

La facultad de la reflexión fue limitada desde Kant al entendimiento, lo que constituye un límite de su operatividad intelectual. Esto es lo que Hegel quiere someter a revisión, considerando que Kant, Jacobi y Fichte han llevado a cabo una fundamentación y exposición diferentes del principio de la reflexión, en su dimensión subjetiva. Por lo cual, cada uno de ellos constituye una configuración histórica de «la filosofía de la reflexión de la subjetividad».[18] El contexto de esta configuración histórica tiene que ver con la Ilustración, en lo que Hegel entiende como un proceder negativo (GW IV, 316), que contribuye a tomar el principio de la subjetividad en términos absolutos. Hegel califica a las filosofías de la reflexión como «idealismo de lo finito», porque en ellas no hay un verdadero pensamiento de lo infinito, sino una constante contraposición entrc lo finito y lo infinito. Tampoco lo hay en las filosofías del empirismo, que serían desde esta perspectiva formas de un «realismo de lo finito».

En primer lugar, Hegel se ocupa de Kant, aunquc no lleva a cabo tan sólo una crítica, sino además una interpretación especulativa de determinados hallazgos kantianos, como son la doctrina de los juicios sintéticos a priori, cl papel de la imaginación y el significado de las antinomias. Ya en la *Diferencia,* Hegel había mencionado la necesidad de distinguir el espíritu de la letra de Kant, viéndolo a la vez como filósofo especulativo y como filósofo reflexivo (cf. GW IV, 5/2). Para Hegel, el idealismo de Kant se abre a una orientación especulativa cuando aplica los conceptos del entendimiento a los fenómenos, y parece indicar que las cosas conocidas por el entcndimiento son en sí absolutamente nada, esto es, que no hay verdad en lo fenoménico (GW IV, 333, 351). Según esto, Kant habría tratado de limitar la validez del entcn-

und Fichtesche Philosophie (Creer y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la completud de sus formas, como filosofía kantiana, jacobiana y fichteana): Kritisches Journal der Philosophie, II, 1, 1802; GW IV, 315-414.

[18] Sobre esto, cf. W. Jaeschke, «Der Zauber der Enzauberung», en: *Glauben und Wissen: Hegel-Jahrbuch*, Berlin: Akademie, 2004, 2r. Teil, 11-19, 11.

dimiento, aunque no llegara a comprender la capacidad cognoscitiva de la razón. Pero lo más interesante, según Hegel, es el planteamiento kantiano sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, en la que se encuentra, a su juicio, la posibilidad de unificar lo universal y lo particular, el pensamiento y el ser, es decir, la posibilidad de recuperar la identidad originaria. Así, Hegel cambia el significado kantiano del juicio sintético a priori, que en Kant no responde a esa cuestión, sino a la de cómo construir juicios que aumenten nuestro conocimiento y a la vez no dependan por completo de la experiencia empírica. En la misma línea, Hegel interpreta la síntesis entre concepto y categoría por parte de la imaginación como una síntesis de alcance especulativo, que hace posible la razón misma.[19] Pero sobre todo, el principio de la síntesis originaria de la apercepción representa para Hegel uno de los más profundos principios para el desarrollo especulativo.

Ahora bien, donde, según Hegel, Kant no llega a desarrollar un planteamiento satisfactorio es en la deducción de las categorías, que, estando guiada por el entendimiento, no supera la dicotomía entre lo dado en la intuición sensible y lo pensado en los conceptos del entendimiento. Por ello, en esta deducción «el entendimiento expresa el principio de la oposición y la abstracción de la finitud» (GW IV, 334, 327s), y el conocimiento se mantiene en el nivel de los fenómenos.[20] De esta limitación se siguen otros problemas kantianos, como el tratamiento de las antinomias de la razón pura. Para Kant, la antinomia es un conflicto necesario de la razón (cf. KrV A 407), para Hegel, el conflicto surge de aislar al entendimiento y a la razón y reconocer solo al primero una función constitutiva de conocimiento. La antinomia, afirma Hegel, es la contradicción del entendimiento como simple entendimiento consigo mismo, expresada en dos juicios que predican de un mismo sujeto cosas contradictorias entre sí. Pero lo positivo de esas antinomias es su término medio, que une entre sí a los dos juicios en la forma del silogismo. Kant no ha ido más allá del juicio predicativo y ha utilizado el idealismo trascendental «en clave negativa» por lo que no ha tomado en consideración la relación que hace posible superar la contradicción de los juicios (GW IV, 337-339). Por ello, en la filosofía teórica de Kant hay un predominio del entendimiento y de la finitud a expensas de la razón.

[19] Sobre este tema, cf. A. Arndt, «Hegels Transformation der transzendentalen Dialektik» en: M. Alvarez-Gómez/M. C. Paredes-Martín (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*, Univ. Salamanca, 2004, 51-67. También, S. Sedgwick, *The Reception of Kant's Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*, New York, Cambridge U. Press, 2000.

[20] Cf. Paredes-Martín, M. C., «Hegel's Critique of Kantian Empiricism»: *Glauben und Wissen*: *Hegel-Jahrbuch*. Berlin: Akademie, 2005, 3r. Teil, 164-170.

Sin embargo, Kant ha ido más allá de esta limitación en la *Crítica del Juicio*. Allí reconoce un término medio entre el concepto de naturaleza y el de libertad en la idea de un entendimiento intuitivo, arquetípico, que viene a ser la idea de una razón en la que «posibilidad y realidad efectiva son idénticas». Pero no ha desarrollado consecuentemente esta idea, porque para Kant la idea de un «entendimiento intuitivo» es pensable, pero vacía. En consecuencia, la identidad absoluta es desplazada más allá del saber, hacia la dimensión de lo suprasensible, que señala el límite de la filosofía teórica (GW IV, 335-341). En definitiva, Kant no llega a superar la oposición en las distintas facetas de su filosofía y sus hallazgos no alcanzan el desarrollo especulativo que Hegel encuentra tan solo inicialmente planteado.

En la sección que dedica a Jacobi, Hegel se refiere a su introducción del concepto de fe y a su defensa del sentimiento como aspecto principal del lado subjetivo del saber filosófico. Hegel afirma que Jacobi ha convertido a la subjetividad en algo completamente individual y subjetivo, sin preservar la forma objetiva del conocimiento que Kant elaboró a través de los conceptos del entendimiento. Para Jacobi, lo que hace posible el saber es el sentimiento y las categorías que maneja no están, como en el caso de Kant, destinadas a su aplicación a los fenómenos, sino que se mantienen separadas de las cosas singulares, cuyo conocimiento solo es posible como una creencia (GW IV, 349s). Así pues, tanto Kant como Jacobi se mantienen en la perspectiva de la finitud y de la subjetividad, pero sus planteamientos son muy diferentes: Kant se basa en la objetividad del concepto, mientras que Jacobi solo tiene en cuenta la fe y el sentimiento, como lo afirma en el prefacio a su *David Hume*, que Hegel cita reiteradamente. Por otro lado, lo conocido según Jacobi son las cosas finitas, cuya validez no se pone en cuestión, por lo que Hegel considera que lo característico de la filosofía de Jacobi es «la certeza absoluta de lo finito», que lejos de ser algo fenoménico, es lo verdaderamente en sí (GW IV, 350-352).[21]

Otro aspecto de la discusión de Hegel sobre Jacobi se refiere a la crítica que éste hace de Spinoza. Según Jacobi, el concepto spinozista de sustancia es atemporal, lo que supone que el tiempo es ajeno a su metafísica. Hegel, que había colaborado en la edición de Spinoza que hizo su amigo H.E.G. Paulus, lleva a cabo una discusión detallada de la crítica de Jacobi en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, y corrige los malentendidos que en ellas se vierten. Para Hegel, estos malentendidos se basan en que Jacobi no distingue entre el plano

[21] Sobre este punto, cf. H.-J. GAWOLL, «Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi», en: Álvarez-Gómez, M. / Paredes Martín, M. C. (eds.), *Razón, libertad y estado en Hegel*, Salamanca, 2000, 119-133.

fenoménico y el racional, entre la finitud y la infinitud, ya que para él lo absoluto es precisamente eso: lo finito y el fenómeno, aunque lo considere como algo en sí. Esto le permite a Hegel criticar con firmeza las afirmaciones de Jacobi y hacer vcr cómo se deben a que no distingue entre el conocimiento de la *imaginatio* de Spinoza y el conocimiento racional, y entre el *infinitu actu* de Spinoza y el infinito empírico. La sustancia de Spinoza no es fruto del conocimiento sensible, como tampoco lo es su noción de *infinitu actu,* que para Hegel es la auténtica infinitud, no derivada del infinito empírico. En este punto se aprecia que Spinoza es en esta época una referencia para la elaboración del concepto de infinitud por parte de Hegel. Lo infinito en Spinoza, «como afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza» (GW IV, 354) es la infinitud de la sustancia, que encierra en sí lo particular y finito, mientras que lo infinito de la imaginación, que es también de la rcflexión, tiene a lo finito frente así, como algo aislado y contrapuesto. Esta es la infinitud que Jacobi toma en consideración cuando critica a Spinoza el haber introducido lo singular y cl tiempo en la infinitud. Para Hegel, «la verdadera infinitud es la Idea absoluta, identidad de lo universal y lo particular, o identidad de lo infinito y lo finito mismo» (GW IV, 359).

La crítica de Hegel a Jacobi se refiere también a la polémica de éste contra Kant. Hegel hace ver de nuevo la importancia de la *Crítica de la razón pura* para los problemas del conocimiento y los logros del idealismo trascendental kantiano, de los cuales destaca la noción kantiana dc conciencia pura como unidad sintética de apercepción trascendental, interpretada por Hegel como unidad originaria. Jacobi, por su parte, no admite un a priori sintético en el conocimiento, porque la creencia en el carácter incontrovertible de las cosas finitas y «su instinto contra el conocimiento racional» le lleva a prescindir de la noción de síntesis y de la necesaria unidad de la conciencia como condición de posibilidad del conocimicnto (GW IV, 363-370). En la filosofía práctica, Hegel muestra sus reservas frente a Kant y no solo frente a Jacobi. El concepto kantiano de «razón práctica», como concepto vacío resulta insatisfactorio, y «en Jacobi la subjetividad protestante parece haber retornado de su forma conceptual kantiana a su verdadera figura, a una belleza subjetiva sentimental y a una lírica de la nostalgia celestial» (GW IV, 380), quc eleva la particularidad subjetiva a principio filosófico sin tener en cuenta la idea completa del hombre.[22] Pero no obstante las diferencias, lo común cn Kant y en Jacobi es quc la contraposición entre la finitud y la infinitud, lo natural

[22] Sobre este tema, Cf. ALVAREZ-GÓMEZ, M., «Der Mensch als "Abglanz der ewigen Schönheit"», *Glauben und Wissen*, Hegel-Jahrbuch 2004, 2r. Teil, 20-24.

y lo sobrenatural, es absoluta y que lo verdaderamente absoluto se escapa del alcance de la «razón cognoscente» (GW IV, 383), concepto en el que Hegel insiste una y otra vez.

También la discusión con Fichte está guiada por la concepción hegeliana del conocimiento especulativo y la capacidad de la razón para alcanzarlo. Lo fundamental de la crítica a Fichte se encuentra en la *Diferencia*, pero en *Creer y saber* Hegel ya no mantiene que el «*yo=yo*» sea principio especulativo, porque ahora tiene en cuenta la posición de Fichte en *La destinación del hombre (Die Bestimmung des Menschen)* donde, aceptando las críticas de Jacobi, relativiza Fichte la función del yo y los resultados del saber[23]. Por ello, el yo=yo se presenta como «identidad formal» frente a la cual está la diversidad abstracta del no-yo, y la síntesis de ambos solo puede generar «identidades relativas entre el pensamiento vacío y la abstracción de la diversidad» (GW IV, 397). En resumen, según Hegel, Fichte puede hacer valer el yo como identidad de sujeto y objeto, pero no como identidad *absoluta*, sino meramente formal. El principio absoluto de Fichte, es decir, el yo, lleva en sí la necesidad de complementarse con algo distinto. Para Hegel, esto significa que el yo puro es una parte para la progresión hacia otras partes, cuyo desarrollo metódico representa la deducción del mundo sensible. Pero de este modo se pierde la condición del yo como auténtico principio de la filosofía, ya que siempre está condicionado por lo que no es el yo mismo. Además, por estar condicionado de esta manera el yo es vacío y abstracto, ya que al ser solo parte de algo, ese algo es lo que le da sentido y lo que muestra que el yo mismo es producto de una abstracción. Con otras palabras, su condición de principio se mantiene sólo como un perpetuo oponerse a la diversidad del mundo (GW IV, 391-401).

De ahí que la filosofía de Fichte no logre explicar una cuestión central para el significado del idealismo: la realidad del mundo objetivo. Por el contrario, en Fichte la objetividad del mundo es puesta en el saber solo idealmente, mientras que el problema se plantea —para Hegel— no en torno a la idealidad, sino a la realidad del mundo que está fuera de la conciencia o del yo. Pero esta realidad es siempre, tanto en lo teórico como en lo práctico, una diversidad opuesta al yo y recibe su verdad de esta oposición. La imposibilidad de remontar esta oposición es lo que hace exigible, también para Fichte, el más allá de la fe[24], en el que debe cumplirse a priori la integración de idealidad

[23] Sobre la crítica de Hegel a Fichte, cf. L. Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg: Alber 1970, 27ss.

[24] Cf. Ch. Asmuth, «Reflexions-Aberglaube. Hegels Kritik an der Transzendentalphilosophie Fichtes, en: *Glauben und Wissen: Hegel-Jahrbuch 2005*, 3r Teil, 228-233.

y realidad. A partir de esta interpretación, Hegel dirige contra Fichte el reproche de que el saber puro fichteano y su contenido son una nada, viniendo a coincidir, al menos aparentemente, con la crítica de Jacobi, que había acusado a Fichte de nihilismo[25]. Hegel puntualiza, sin embargo, que no es un verdadero nihilismo, sino el nihilismo de la reflexión, que se corresponde con el carácter vacío del yo y con el hecho de que no sea posible para Fichte comprender que la verdadera nada es el lado negativo de lo absoluto.

En conclusión, Hegel lleva a cabo una discusión sistemática con Kant, Jacobi y Fichte estableciendo entre ellos un paralelismo bajo el título de «filosofías de la reflexión de la subjetividad». En este paralelismo cabe distinguir un cierto ritmo ascendente, o una secuencia en la que Kant representa la subjetividad objetiva; Jacobi, la subjetividad subjetiva y Fichte la síntesis de subjetividad subjetiva y objetiva. Fichte ha sintetizado la añoranza subjetiva de Jacobi con la objetividad kantiana, sin que ambas formas opuestas se resuelvan en una verdadera identidad y se llegue a producir un «medio absoluto» (GW IV, 263, 266, 271, 387). En este sentido, las críticas de Hegel han de entenderse en clave especulativa. Además de esto, Hegel sostiene que estas filosofías representan «el ciclo completo» de la metafisica de la subjetividad moderna. Esta tesis de Hegel contra la metafísica de la subjetividad merece ser subrayada, tanto por la fecha en que la expone como por el significado de esta «metafísica de la subjetividad», que Hegel va a cambiar poco tiempo después, en el Esbozo de Sistema II.

Derecho Natural y Eticidad

Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural

Este es el último texto importante publicado por Hegel en el *Kritisches Journal*, que apareció en dos números, en 1802 la parte principal y en 1803 la conclusión. Aquí Hegel toma posición con respecto al Derecho de su época y, junto con el *Sistema de la Eticidad,* pretende rehabilitar la filosofía práctica clásica frente a las teorías de su época. Para Hegel, la ciencia del Derecho Natural es una ciencia filosófica, que por lo tanto forma parte de la filosofía y no puede ser tratada como una ciencia empírica más. En esto también se aparta Hegel de Kant y de Fichte, porque, si bien Kant «ha puesto lo absoluto por completo en la filosofía práctica», sin embargo ha tratado a ésta

[25] Sobre esto, cf. Paredes Martín, M.ª C., «'Saber' y 'creer' en la primera metafisica de Hegel»: *Revista de Estudos Hegelianos*, (Recife, Brasil) vol. 7 pp. 21-47. B. Sandkaulen, «Das Nichtige in seiner ganzen Länge und Breite. Hegels Kritik der Reflexionsphilosophie», en: *Glauben und Wissen: Hegel-Jahrbuch 2004* 2r Teil, 165-173.

como una ciencia formal, lo que ha redundado en que el Derecho Natural se haya desvinculado de su propio ámbito, la Idea de la filosofía en su manifestación en lo ético (GW IV, 417-421)[26].

En primer lugar, Hegel cuestiona la manera totalmente empírica de tratar el Derecho Natural y las consecuencias de ese planteamiento, porque fragmenta los elementos que componen las figuras del Derecho Natural —el matrimonio, por ejemplo— y los analiza por separado, sin tener en cuenta la unidad constitutiva que los identifica. De este modo, los elementos necesarios y los accidentales son equiparados en su valor y en su función, y cualquier asunto crucial que se trate, ya sea el «estado de naturaleza» o el «destino del hombre» carece de criterio vertebrador. El empirismo científico —en este caso, pueden estar aludidos tanto Hume como sobre todo Hobbes— cae en la contradicción de que su base en la intuición sensible no es suficiente para determinar el derecho, o la falta de derecho, de las situaciones que aborda y, sin embargo, la ciencia del Derecho exige algo más que la descripción de la experiencia y su extrapolación a juicios universales con validez objetiva. La mezcla de empiria y reflexión del entendimiento, que predomina en el empirismo del Derecho Natural, muestra lo alejado que se encuentra de una concepción filosófica del mismo (GW IV, 421-430).

En segundo lugar, el tratamiento formal del Derecho Natural adolece de problemas diferentes. Hegel critica el formalismo de la filosofía práctica, enlazando con la crítica a Kant y a Fichte expuesta en *Creer y saber*. Kant escindió la razón en dos esferas separadas: la razón práctica para lo real y la razón teórica para lo ideal, de manera que su ciencia de lo ético no alcanza la identidad de lo ideal y lo real. Hegel discute que se pueda alcanzar lo absoluto a partir de esta disociación de la razón y que se pueda lograr en lo ético lo que se niega en lo teórico. El principio de esta filosofía práctica, tanto en Kant como en Fichte, es la oposición de la unidad pura de la razón frente a la multiplicidad de lo real. Por ello, la llamada razón práctica no llega al principio de la eticidad, por mucho que aspire a él, sino que al aislarse frente a lo empírico y real sin lograr unificarlo, es más bien «el principio de la no-eticidad» (GW IV, 434) el que se impone. Visto el problema desde el otro lado, es decir, desde el lado de la conciencia

[26] G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechswissenschaften* (*Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con las ciencias jurídicas positivas*): *Kritisches Journal der Philosophie* Bd. II, Stück 2, (1802), Stück 3 (1803). GW IV, 417-485. Traducción: *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural.*

común, lo que tenemos es que la conciencia empírica sigue siendo empírica, pero esto no es un defecto suyo, sino de la filosofía formal, que presenta como lo verdaderamente absoluto aquello que tan solo es un absoluto negativo. El imperativo categórico kantiano es un ejemplo de este formalismo y, por ello, las proposiciones formales de la razón práctica no proporcionan una orientación ética y jurídica para la vida.

Por consiguiente, la orientación que Hegel busca con la reivindicación de Derecho Natural no se encuentra en la *Metafísica de las costumbres* (1797) de Kant, ni en la *Fundamentación del Derecho Natural* (1796) de Fichte. Para Hegel, lo fundamental es «la Idea absoluta de la eticidad» y la «totalidad ética absoluta». En este sentido, el escrito sobre Derecho Natural tiene mucha importancia en la elaboración del concepto hegeliano de «eticidad», cuyos primeros indicios se pueden encontrar en los textos de Fráncfort sobre el Cristianismo. La idea de que el ser humano tiene que «despertar» al espíritu que hay en él se expresa ahora como realización de su sustancia ética en el mundo a través de la acción. Esto se refiere principalmente a dos cosas. Por una parte, el ser humano tiene que realizarse como ser comunitario, y no como existencia solitaria; tiene que exteriorizar sus aptitudes internas y distinguir «lo natural» de «lo ético». Por otra parte, el impulso hacia la eticidad requiere que la conciencia se eleve por encima de la moralidad, entendida en sentido kantiano, que se corresponde con el subjetivismo filosófico que Hegel discutió en *Creer y saber*. En el fondo de esta cuestión se encuentra también, como hemos expuesto, el concepto de razón. La idea de la eticidad requiere que la razón abarque a la vez la individualidad y la totalidad y que impulse la acción común e histórica; por lo tanto, requiere algo más que la razón ilustrada en su sentido individualista. Hegel advierte de la falta de eticidad de su época, que también se aprecia históricamente desde la Antigüedad, como lo vieron Platón y Aristóteles. Y la tarea consiste, para Hegel, en elaborar una filosofía de la eticidad que dé respuestas a las características de su época, en lo espiritual y en lo ético así como en lo político.

Anticipando lo que llamará «el sistema de las necesidades» en la *Filosofía del Derecho*, Hegel se refiere al «sistema de la dependencia recíproca universal con respecto a las necesidades físicas» (GW IV, 450) y destaca lo negativo de este sistema en la medida en que está regido solamente por el principio de legalidad. Pero ninguna ley positiva da satisfacción completa a las necesidades humanas; «la expansión de la legislación» solo favorece su control y no tiene «ninguna verdad» (GW IV, 453). Por el contrario, en lugar de leyes positivas particulares es preciso pensar en la unidad de la «ley de la naturaleza ética» dentro del todo de la vida comunitaria de un pueblo. La conocida imagen de la «tragedia en lo ético» (GW IV, 458) ilustra

la reiterada escisión de la eticidad, que se produce una y otra vez en las sociedades, tanto antiguas como modernas. Con el ejemplo de Atenas, Hegel se refiere a este tipo de escisión: el pueblo de Atenas no quiso optar entre las Euménides y Orestes ante el tribunal de la diosa Atenea y depositó votos iguales para cada uno, de manera que no dirimió el conflicto. «La tragedia consiste en que la naturaleza ética separa de sí su naturaleza inorgánica —con el fin de no implicarse en ella— y se contrapone a ella como un destino y, reconociendo este destino en la lucha, se reconcilia con el ser divino como la unidad de ambos» (GW IV, 459). Así que en Grecia la eticidad y el destino se comportan como instancias contrapuestas. En la sociedad moderna, en cambio, lo que predomina es la positividad de las leyes jurídicas y su aplicación, con lo cual —para Hegel— se satisface la cultura jurídica, pero no la vida ética en su profunda y polivalente vitalidad. Frente a la positividad de las ciencias jurídicas, Hegel piensa en una filosofía de la eticidad que promueva valores éticos y espirituales compartidos, de los que las ciencias del Derecho no se ocupan, por estar orientadas exclusivamente al desarrollo de la legalidad. A la filosofía le corresponde abordar esta tarea.

El sistema de la eticidad

Publicado por Rosenkranz, de quien recibió su título, este manuscrito presumiblemente fue escrito entre 1802 y 1803, por lo tanto en la misma época que el ensayo sobre el *Derecho Natural*. El contenido guarda cierta afinidad con el texto publicado, aunque éste quedara inédito. La colaboración entre Hegel y Schelling se deja notar en el estilo del texto y sobre todo en el método de construcción de los argumentos.

En el *Sistema de la eticidad*[27] Hegel continúa elaborando la distinción entre moralidad y eticidad y analiza los diversos fenómenos de la vida social, con vistas a desarrollar esa filosofía de la eticidad que menciona en el ensayo anterior. El contenido trata de temas diferentes, pero relacionados entre sí, como el lenguaje, el trabajo, el dinero, el reconocimiento, el contrato, la justicia, las formas de gobierno, así como la relación de dominio y servidumbre, coloquialmente llamada 'del amo y el esclavo', que será tan brillantemente abordada en la *Fenomenología del espíritu*. Hegel procede en el tratamiento de estos temas de un modo fenomenológico, sin separar lo ético de lo jurídico, como había establecido Kant, porque para Hegel ambas cosas constituyen una unidad que se diferencia internamente. El tema y el con-

[27] *System der Sittlichkeit*, GW V, 277-361. Traducción: *El sistema de la eticidad*.

cepto central es la «eticidad», sobre la que Hegel reflexiona al hilo de una crítica directa a la posición de Fichte. En la primera parte, Hegel expone su teoría de la eticidad. En la segunda, trata de lo negativo y de la libertad y, en relación con esto, del delito. Y en la tercera parte expone el desarrollo de la eticidad en la forma del gobierno general o universal. Tanto por la estructura como por el contenido, este *Sistema de la eticidad* es un *work in progress*, una obra que va creciendo y que quedó en cierto modo inacabada o no totalmente elaborada.

En la eticidad están englobadas todas las relaciones de la vida humana, desde las más elementales a las más complejas, y todas ellas poseen una dimensión cultural y social. Esto da lugar a una concepción orgánica de la vida, frente a la tendencia a separar unos aspectos de otros y frente a la preponderancia a considerar las relaciones humanas bajo el prisma contractual. En relación con Kant y Fichte, la concepción hegeliana de una ética objetiva en sentido amplio se opone a la dicotomía doctrinal entre moral y derecho. Esto no quiere decir que Hegel pase por alto la especificidad de las relaciones jurídicas, por ejemplo, el contrato en el matrimonio, sino que considera inadecuado e insuficiente equiparar la relación matrimonial a una relación contractual más. En el matrimonio, la pareja no se convierte respectivamente en objeto o cosa el uno para el otro, ni hay transmisión de la propiedad de un poseedor a otro. Todos los miembros de la familia, y también los hijos, mantienen su condición de sujetos dotados de personalidad, o dicho hegelianamente: «en la familia, como totalidad suprema de la que es capaz la naturaleza, la identidad absoluta permanece como algo interior a ella» (GW V, 309).

A su vez, el delito y su punibilidad está regido por leyes que imponen el castigo correspondiente. Pero el delito mismo no es solo una figura jurídica registrada en un código de derecho; es también, y muy especialmente, un atentado contra la vida social que, debido al delito mismo, queda quebrantada en su objetividad ética. El delito, de algún modo, es una negación de la vida y la pena es solo un remedio legal, que no puede equipararse a una satisfacción adecuada ni mucho menos a una desaparición del delito mismo (GW V, 312s).

Y todas las relaciones humanas, por muy particulares que algunas sean, se engloban de un modo universal en una comunidad. Esa totalidad de relaciones es lo que constituye la eticidad. Según Hegel, la forma en que la Idea de la eticidad aparece en su particularidad es el *pueblo* (GW V, 325), entendido no simplemente como una multitud, ni como un agregado de individuos indiferentes, sino como una totalidad en la que cada uno se ve a sí mismo en el otro y que tiene su aglutinación política en el Estado. El desarrollo de la teoría del Estado en la *Filosofía del Derecho* tiene su antecedente en el *Sistema de la eticidad,* un contexto de ética objetiva que a menudo se pasa

por alto, tanto en lo que respecta a su significado filosófico como en relación con el contexto de esta obra, 1802-1803, cuando Hegel está completamente ocupado en su formación como filósofo. Ahora bien, el pensamiento ético de Hegel no es una ética en el sentido habitual del término, tampoco lo es, como hemos dicho, en el sentido kantiano —una ética del individuo particular—, sino una ética de los individuos en cuanto miembros de una comunidad, por elemental que sea. El modelo humano del *bourgeois*, aislado de la vida pública, no es el sujeto de la ética de Hegel; el ser humano es social desde el primer momento: ha nacido de una pareja, forma una familia, trabaja con animales, con utensilios, habla, gestualiza y se comunica con otros, se agrupa según sus necesidades e intereses, etc. La eticidad hegeliana se plantea en esta dimensión, y en ella juegan un papel decisivo el reconocimiento y las relaciones de dominio y servidumbre, presentes también en la familia y no solo en el mundo del trabajo. Cabe decir, a este respecto, que en adelante la filosofía práctica de Hegel no resultará comprensible al margen de la eticidad, puesto que para él el mundo social está configurado por ella. Con todo, Hegel nos ofrece en este texto solamente un acercamiento, que se hará sistemático en sus obras de madurez.

La actividad docente

En el semestre de 1801-1802 Hegel comienza a impartir cursos en la Universidad de Jena, con una serie de lecciones sobre Introducción a la Filosofía, Lógica y Metafísica, Enciclopedia de la Filosofía, Derecho Natural, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu *(philosophia mentis)* e Historia de la Filosofía, de las que nos ocupamos a continuación[28].

1. Primeras Lecciones (1801-1802)

Estas lecciones sobre *Introducción a la Filosofía*, y *Lógica y Metafísica*[29] constituyen los primeros esbozos de sistematización y contribuyen decisivamente a obtener una visión más completa del desarrollo de la filosofía de Hegel.

De *Introducción a la Filosofía* se conservan dos fragmentos. En el primero, se encuentra la tesis de que la filosofía no necesita de una introducción, ni puede resumirse de forma parecida. Lo que se

[28] En el volumen 4 de *Hegel-Studien* (1967) se encuentran estudios sobre la actividad docente de Hegel en Jena y su cronología: H. Kimmerle, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit» (1801-1807), pp. 21-99, del mismo autor: «Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften», 125-176.

[29] *Fragmente aus Vorlesungenmanuskripten (1801-1802)*, GW V, 255-275.

puede hacer es establecer un puente entre las formas subjetivas y las formas objetivas de la filosofía y de ese modo exponer «los intereses prácticos» y la «necesidad de la filosofía», de la que escribió en la *Diferencia*. Como Hegel escribe, «la verdadera necesidad de la filosofía no trata de otra cosa que de hacernos aprender a vivir de ella y a través de ella» (GW V, 261). Por lo tanto, Hegel rechaza el reiterado antagonismo que se suele establecer entre filosofía y vida. En el segundo fragmento se presenta una breve sistematización basada en el concepto de lo absoluto, que encuentra su figura en la Idea, se realiza en la naturaleza y retorna y se conoce a sí mismo como espíritu. Este movimiento se traduce, en la filosofía, en un desarrollo que comienza con la Ciencia de la Idea o del conocer y que continúa con la Ciencia de la Realidad de la Idea, la cual comprende: Filosofía de la Naturaleza, Filosofía del Espíritu y Filosofía de la Religión y el Arte. En este desarrollo se produce el retorno a la Idea única en la parte final, es decir, se resume todo en una unidad.

La lección de *Lógica y Metafísica* (GW V, 267-275) fue conocida durante bastante tiempo solo fragmentariamente a través de la biografía de Rosenkranz[30]. En esta lección Hegel distingue la lógica de la metafísica, pero no como disciplinas completamente independientes, sino más bien como tareas filosóficas que están relacionadas entre sí metodológicamente: «Como ciencia de la verdad, la filosofía tiene en efecto por objeto el conocer infinito, o el conocer de lo absoluto; pero frente a este conocer infinito o frente a la especulación está el conocer finito o la reflexión, no como si ambos estuvieran absolutamente contrapuestos entre sí» (GW V, 271). La relación entre el conocer finito y el infinito se muestra, por un lado, en que el conocer finito abstrae de la identidad absoluta «aquello que en el conocimiento racional está relacionado entre sí o equiparado entre sí». Ahora bien, la filosofía no se queda en este momento de abstracción, antes bien, incorpora las formas del conocer finito y aniquila su finitud relacionándolas entre sí.

Para Hegel, las formas de la finitud reciben su tratamiento filosófico en la Lógica, con lo que se atiene a la idea general de que la Lógica abstrae el contenido del pensamiento. Esto se especifica en tres pasos, y tres niveles: 1.º) la lógica establece las formas de pensamiento solo en su finitud, es decir, en la perspectiva del entendimiento; 2.º) el entendimiento se esfuerza en imitar la razón, pero solo logra una imitación formal de la misma; 3.º) la razón supera las formas del entendimiento y muestra su significado como formas finitas, es

[30] Rosenkranz, 189-192. Hay unos apuntes de clase del alumno I. P. Troxler, editados por K. Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metapysik (1801-1802)*. Köln: Dinter 1988.

decir, que solo son un conocimiento negativo vistas desde el lado de la especulación (GW V, 272). Este planteamiento recuerda la relación entre entendimiento y razón que se expuso en la *Diferencia*.

Después de este tratamiento categorial, pasando a la metafísica propiamente dicha, Hegel enuncia estas tres tareas: 1.ª) construir de modo completo el principio supremo de toda filosofía; 2.ª) a partir de él, exponer los diversos sistemas filosóficos y 3.ª) averiguar la presencia del «fantasma del escepticismo, con el que se ha tratado de asustar a la filosofía», especialmente en nuestros tiempos (GW V, 275). En los escritos del *Kritisches Journal* Hegel lleva a cabo estas tareas, que operan con toda claridad especialmente en *Creer y saber* y en *Relación del escepticismo con la filosofía*.

2. Lecciones sobre Derecho Natural

Están directamente conectadas con el *Sistema de la eticidad* y constan de dos fragmentos con temas distintos. En el primero, el arte, la religión y la filosofía no forman parte del sistema de la identidad, como Hegel escribió en la *Diferencia,* sino que más bien anuncia lo que Hegel esquematizará en lecciones posteriores. En el segundo fragmento, se elabora una especie de historia de la religión, que parte de una unidad primera, para desarrollar la escisión y la diferencia y reconstruir luego una nueva unidad[31]. El momento de la escisión es el desgarramiento y del dolor, que se condensan en la vida de Cristo. Por eso la religión cristiana une esas dos tendencias, la de la reconciliación y la del dolor infinito. Sin el dolor, la reconciliación —en perspectiva religiosa— no tiene sentido y de ahí que la religión cristiana sea a la vez la religión del dolor y de la reconciliación. No obstante, Hegel advierte diferencias entre el catolicismo y el protestantismo: en el catolicismo aparece el momento de la búsqueda individualizada de la «bella religión», mientras que en el protestantismo el dolor y la reconciliación se vinculan en la añoranza y ésta a su vez en el pensar y el saber de la reconciliación, es decir, la posibilidad de una reconciliación con la realidad efectiva. Pero es a la filosofía, y no a la religión, a quien corresponde conocer el alcance de estas dos direcciones y las tendencias que subyacen en ellas.

3. Lecciones de 1803

Se conservan tres fragmentos de las lecciones del semestre de verano de 1803[32]. En el primero, Hegel trata de la relación de la con-

[31] *Über Naturrecht,* GW V, 459-460, 460-467.
[32] *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1803)* GW V, 363-377.

ciencia con Dios y con el mundo, considerando que la conciencia y el mundo no se constituyen por separado, sino que surgen de un mismo acto. El mundo no aparece como algo constituido por la conciencia, por consiguiente, no hay base para mantener una escisión entre ambos. Antes bien, la conciencia adquiere su peculiaridad dentro del tejido de la realidad, cuyos hilos son el poder del mundo, «el ciego poder de la necesidad» (GW V, 366), al que se enfrenta el yo. Ciertamente, el yo mantiene su relación con el mundo desde la libertad absoluta, pero esto resulta ser algo engañoso, como lo es el pensar que la naturaleza recibe sus determinaciones de la conciencia. Por ello, la tarea de la filosofía consiste en «reconciliar la singularidad del individuo con la universalidad del mundo» (GW V, 367). Ahora bien, esto no garantiza una solución real y única, puesto que la reconciliación entre el mundo y el yo, si ocurre, se produce retrospectivamente. A partir de la discordancia entre el yo, el mundo y Dios surge la «necesidad de la filosofía». Pero la filosofía no puede ser el trascendentalismo ya conocido, sino una filosofía que promueva la «organización viva» del conjunto de los factores de la vida humana, «el espíritu de la vida viva», que se configura de una forma nueva (GW V, 368s).

En el segundo fragmento se ocupa Hegel del concepto de naturaleza y también de la relación entre naturaleza y espíritu, con observaciones muy significativas para la filosofía del espíritu que elaborará más tarde, aunque no las mantenga literalmente. La naturaleza es lo otro del espíritu, igual a sí misma, sin saber que ella es así y por lo tanto sin saber que ella es de por sí otra cosa. El espíritu, a su vez, ve su imagen en la naturaleza, se opone a ella, y de este modo es lo vacío que se opone a la riqueza de contenido del universo. En definitiva, el espíritu «es libre en tanto que es vacío» y tiene a toda la naturaleza frente a sí. ¿Cómo pensar entonces la naturaleza? Hegel menciona tres posiciones posibles: tomar a la naturaleza como lo diferente del espíritu y como una necesidad empírica, que permanece desconocida; es lo que hace el conocimiento común. Otra posibilidad es tomarla poéticamente como un todo viviente e infinito. Y en tercer lugar se puede pensar la naturaleza en la Filosofía de la Naturaleza, como un todo que sobrepasa la individualidad de las infinitas vidas (GW V, 370-373).

El tercer fragmento se refiere a la figura espiritual de los pueblos y al papel de la mitología. Paradigmáticamente, los dioses antiguos contribuyeron a formar la figura del espíritu absoluto de un pueblo, como en el caso de Grecia, que no se ha vuelto a repetir de la misma manera. La mitología, y especialmente el arte, forman parte de la elaboración de esa figura. La mitología es una obra de arte colectiva; por eso forma el espíritu de un pueblo y se desarrolla históricamente a través de las generaciones, dando vida a un mundo compartido. Pero

cuando el ciclo de mitología y arte se cierra, esa figura queda como un mundo del pasado y como una cnsoñación imposible de revivir (GW V, 375-377). Para Hegel, por lo tanto, el mundo antiguo queda refcrido a un pasado irrepetible.

4. El Esbozo de sistema I (1803-1804)

Los primeros textos hegelianos —también fragmentarios— que se consideran como «Esbozos de sistema» datan del semestre de invierno de 1803-1804[33]. Son lecciones de Filosofía especulativa sobre Lógica y Metafísica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu, pero no se conserva nada dc la primera parte; así que solo se conoce la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu.

Como ya en cierto modo se aprecia en los manuscritos anteriores, la naturaleza no constituye solamente un mundo material, sino también una diferenciación de niveles que conducc al ámbito del cspíritu. Este tratamiento de la naturaleza comienza con la mecánica, el quimismo y el desarrollo de lo orgánico, que Hegel analiza con detalle y que filosóficamente se puede entender como «reflexión que la naturaleza hace de sí misma, estando en el proceso químico» (GW VI, 263). Una característica de esta Filosofía de la Naturaleza es que Hegel toma en cuenta los conocimientos físicos y químicos de la época, con fin de establecer una mediación entre la ciencia natural y la comprensión especulativa de los fenómenos naturales.

En la Filosofía del Espíritu, encontramos ya un desarrollo más rico en contenido que en las lecciones anteriores. El espíritu no es una realidad más al lado de la naturaleza, antes bien, «en el espíritu existe la naturaleza como lo que es su esencia» (GW VI, 265). La tarea dc la filosofía es, pues, «construir el espíritu como Idea» (GW VI, 268) y analizar la estructura del mismo. Para Hegel, cn la naturaleza existe el espíritu como algo escondido y nuestro conocimiento del mismo viene a ser un autoconocimiento del espíritu.

La primera forma de la existencia del espíritu es la conciencia, que se mantiene en relación con los elementos naturales, en lo que Hegel llama «su existencia vinculada» (GW VI, 273). El análisis de la conciencia pone de manifiesto lo siguiente: «La primera existencia vinculada de la conciencia es el ser como *lenguaje*, como *utensilio* y como bien» (GW VI, 277). A su vez, el lenguaje hace referencia a la memoria, el utensilio al trabajo y la familia a los bienes patrimoniales. Por consiguiente, la formación o el despertar de la conciencia consiste en un proceso en el que la conciencia empírica se va liberando de su vínculo con la naturaleza a través de estas «potencias». Primero,

[33] *Systementwurf I (1803/1804)*, GW VI.

por medio de la solución teórica que brinda la conciencia, mediada lingüísticamente; luego, por medio del dominio práctico de la naturaleza, con el trabajo y, en tercer lugar, mediante la independencia que alcanza la conciencia y su nueva constitución a partir del mundo familiar (GW VI, 277-281). Pero Hegel advierte que no se trata de elementos disociados por la conciencia, como si el lenguaje estuviera desconectado de la memoria, el utensilio lo estuviera del trabajo y los bienes, de la familia. Antes bien, la conciencia opera como «medio» de unión entre ellos. Por eso, hay que considerar *a quién* se habla con el lenguaje, *en qué* nos ocupamos con el utensilio, *a qué* miembros de la familia atendemos con ese patrimonio (GW VI, 278)[34].

Estas tres potencias —que Hegel analiza ampliamente, sobre todo el lenguaje— no se desarrollan únicamente a nivel particular, sino que a escala colectiva se convierten en algo universal, como lo muestra el trabajo. Éste no consiste tan solo en la satisfacción de necesidades materiales, sino que es producto del aprendizaje, de la organización y de la consecución de objetivos individuales y sociales. En definitiva, el trabajo social de todos es la actividad del pueblo, su conciencia práctica, por así decirlo, en la que opera el espíritu del pueblo. Es preciso destacar también la importancia del «reconocimiento» en este Esbozo (GW VI, 307-315), tema que Hegel introdujo en el ensayo sobre el *Derecho Natural* y en el *Sistema de la Eticidad.*

5. **El Esbozo de sistema II (1804-1805)**

Este texto, también fragmentario, es el único de los tres «Esbozos de Sistema» de Jena que contiene una Lógica, por lo demás incompleta. Las partes del mismo son: Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza. En la Parte I de la Lógica —cuyo comienzo falta— Hegel trata de la cualidad, la cantidad y el quantum y después de la infinitud. En la Parte II, se ocupa de la relación (A. Relación del ser, B. Relación del pensar) y en la Parte III, de la proporción[35]. Esta secuencia permite establecer ciertas comparaciones con la posterior *Ciencia de la Lógica*, a pesar de sus diferencias.

De los temas que contiene esta Lógica, la categoría de «infinitud» ha sido considerada como «el concepto clave de la Lógica de Jena».[36] Hegel trata la infinitud en el marco del movimiento de los conceptos,

[34] Sobre el lenguaje en este Esbozo, cf. PAREDES MARTÍN, M. C., «El Lenguaje en los *Primeros Esbozos de Sistema* de Hegel (*Systementwürfe I*, 1803/4)» (en prensa).

[35] *Systementwurf II (1804/1805)*, GW VII.

[36] G.W.F. HEGEL, *Phénomenologie de l'esprit*, traducción de J. Hyppolite. Paris: Aubier 1939-41, I, 135, nota 47.

que elabora en este Esbozo por primera vez de una forma sistemática, como movimiento propiamente dialéctico.[37] Se trata, básicamente, de un movimiento de referencia, que encierra una doble relación: el paso del concepto inmediato a su otro y el retorno sobre sí. En la lógica, estamos ante un movimiento de reflexión que se produce desde fuera o, por así decirlo, desde el filósofo que desarrolla las oposiciones. Hegel lo califica como «nuestra reflexión». Es esta una reflexión externa, que da paso a una reflexión que se describe a sí misma en el «conocer» (último apartado de la Parte III), lo que tiene lugar al final de la Lógica. Por ello, cabe decir que el conocer atraviesa el «círculo de la reflexión» (GW VII, 120) y da el paso de la Lógica a la Metafísica.

Resumiendo solamente algún aspecto central del concepto de infinitud, digamos que la verdadera infinitud no es una serie en la que lo otro esté siempre fuera de ella, antes bien, lo otro es una determinidad (o determinación general) fundamental para la infinitud. Y no simplemente cualquier otro en general, sino su contrario inmediato (GW VII, 33), que es lo que constituye la desigualdad. Por ello, en esta desigualdad se encuentra incluido el ser otro o la alteridad, pero no como algo que resulta anulado, sino como lo que caracteriza a la misma. Según escribe Hegel, la infinitud es «el ser otro y el ser otro de este otro», que incluye por tanto «una negación doble, una *duplex negatio,* que a su vez es una *affirmatio*, o una referencia simple», la cual califica asimismo como una «desigualdad absoluta», puesto que no es desigual con respecto a otra cosa o elemento ajeno a ella, sino con respecto a sí misma (GW VII, 34). La verdadera infinitud es, según esto, lo otro que se relaciona consigo mismo. No es por lo tanto una infinitud atributiva. Esto tiene que ver con una crítica que Hegel hace previamente a la idea de una diferenciación meramente cuantitativa en las determinaciones de lo absoluto —lo que él llama una infinitud «no pura», y también una «mala infinitud» (GW VII, 29)—, como si las diferencias estuvieran superadas de tal manera que quedaran fuera de él. Por tanto, el concepto de infinitud, como concepto que abarca lo infinito y lo finito, hace posible enunciar una teoría de lo absoluto y su manifestación, así como desarrollar la Lógica que da paso a la Metafísica. Así que en cierto modo, y sin poder entrar en la pormenorizada elaboración de este concepto, podemos decir que Hegel elabora la idea de lo absoluto como infinito y como una unidad de opuestos, o una contradicción absoluta.

[37] En esta elaboración, Hegel muestra su originalidad frente a la concepción kantiana de la «construcción» de conceptos, así como también en relación con Fichte y Schelling.

La Metafísica de este texto es muy diferente de la que tenemos en las *Primeras Lecciones* de 1801-2. En ella el concepto central es el «conocer», que no se dirige a nada distinto de sí, sino que se tiene a sí mismo por objeto. Hegel distingue tres partes: I.ª «El conocer como sistema de principios fundamentales», donde trata de los principios de identidad, tercero excluido y razón suficiente o fundamento. II.ª «Metafísica de la objetividad», que trata del alma, el mundo y el ser supremo y III.ª «Metafísica de la subjetividad», de la que pasa a formar parte el tratamiento de la sustancia. El tratamiento de los principios clásicos dentro de la metafísica es una característica de esta metafísica postkantiana, que no considera los principios del conocer como parte de la lógica trascendental. Para Hegel, estos principios pertenecen a la metafísica, donde se deja atrás aquella reflexión externa característica de la lógica. El conocer supera la alteridad de los momentos de la lógica, es una reflexión igual a sí misma y en este sentido «absoluta», o dicho de otro modo, en el conocer el pensar y el ser no están en oposición (GW VII, 128ss).

En la «Metafísica de la objetividad», el alma, el mundo y la esencia suprema no son problemas de la razón pura, ni realidades que están más allá del conocer. Tienen su fundamento en el conocer mismo y constituyen el proceso de realización del conocer como reflexión absoluta. «El alma es la misma cosa que el conocer, en cuanto primer momento de su realización» (GW VII, 139) y es caracterizada como sustancia, en sentido hegeliano, es decir, como actividad que tiene la reflexión en sí. «El alma [...] es sustancia, pero sustancia que no es solamente la diferencia de los accidentes que fueran puestos en ella». Y anticipando la conocida afirmación de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel puntualiza: «y la sustancia es más bien sujeto». «El alma es por tanto lo uno [o la unidad] de la sustancialidad y de la objetividad; pero ni es verdaderamente sustancia, ni verdaderamente sujeto». Esto se expresa también con un símil geométrico: «el alma es el círculo total y el movimiento periférico del mismo, que a la vez se relaciona con ella como punto medio y que a la vez como línea recta se extiende en lo indeterminado» (GW VII, 140-141).

El tema del mundo, a su vez, guarda una estrecha relación con lo anterior: «El alma presupone el mundo, y se presupone a sí misma en cuanto [siendo] en el mundo» (GW VII, 142). Esto se concreta en que el alma, en cuanto «mónada», presupone el mundo como momento suyo y el encadenamiento de las mónadas forma parte del proceso del mundo. Al caracterizar al alma como mónada, Hegel establece en términos leibnizianos la relación entre el alma y el mundo. Porque el alma llega a ser mónada en el mundo, en el que hay una pluralidad de mónadas que se representan el mundo de modo diverso; por lo tanto, es mónada, pero solo como momento del mundo que contiene en sí la

diversidad de las representaciones (GW VII, 145). En este juego de representaciones, se establece la singularidad de cada mónada y su carácter de ser un momento de la totalidad de representaciones que configuran el mundo. Hegel recoge el tema kantiano de la libertad y la necesidad en el tercer conflicto de la razón pura (KrV, A444/B472s.) y lo recontextualiza en este proceso. Libertad y necesidad no son diversos aspectos de lo mismo, ni una mera apariencia, puesto que si el alma como mónada *puede* representar libremente el mundo, también *tiene que* hacerlo, como momento del encadenamiento de las mónadas y como parte del proceso del mundo mismo.

En el apartado de la «esencia suprema» se supera esta interrelación del alma y la existencia del mundo en los términos expresados. Es decir, en la esencia suprema no hay lugar para la representación, ni para la oposición entre libertad y necesidad, ni tampoco para la pluralidad diversa de mónadas. La esencia suprema «no es ella misma momento que se sitúa en la existencia determinada frente a otra, es más bien la existencia absoluta misma, no algo necesario, sino la necesidad misma, no lo universal vacío de lo común, sino la idealidad de lo que sería solamente lo común, por lo tanto su esencia o su sustancia» (GW VII, 152). Además, la esencia suprema es verdaderamente el «en sí» de todo y en ella la oposición entre el pensamiento y la extensión se hace una sola cosa, característica que recuerda a la sustancia spinoziana. Pero esta esencia suprema no es sustancia sin más, sino que lo es «como reflexión absolutamente simple en sí misma, como yo o como inteligencia» (GW VII, 154). Por lo tanto, en la esencia suprema en cuanto sustancia está incluido el yo y de este modo Hegel da el paso de la metafísica de la objetividad a la metafísica de la subjetividad.[38]

El primer momento de la subjetividad es el yo teórico o conciencia. Pero este yo no es algo simple, tiene una estructura que Hegel analiza detalladamente. Asimismo, Hegel plantea la relación del yo con el mundo de este modo: El yo es parte del mundo y se encuentra determinado por él. Esta determinación originaria de algo que le es extraño es un «choque infinito» (GW VII, 160) que el yo tiene que superar haciéndose consciente de ello como algo propio. En esta superación lo extraño deja de serlo, la determinación proveniente del mundo pasa a ser referencia del mundo al yo y el mundo pierde

[38] Sobre el paso de la metafísica de la objetividad a una «metafísica de la subjetividad», cf. Kimmerle, H., *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804* (Hegel-Studien, Beiheft 8) Bonn: Bouvier 1970, 1982, 129ss.; también, K. Düsing, «Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität», en: Kimmerle (ed.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie 2004, 185-199.

así su objetividad independiente. El yo que se encuentra a sí mismo y deviene autoconsciente, es decir, el yo teórico, es «espíritu» en general (GW VII, 165). El yo práctico realiza la superación de la determinación del yo y en esta realización el yo ya no es solamente infinito en sí, sino también llega a ser infinito para sí; de este modo el yo es, como yo práctico realizado, «espíritu absoluto», expresión que no tiene el significado que Hegel le asignará posteriormente. En primer lugar, el yo es espíritu en general, autorreferencia universal en relación a lo otro, que él pone en referencia a sí mismo y el yo práctico, en tanto que realiza mediante su acción la determinidad que le es constitutiva, es espíritu absoluto. La idea del conocer, que recorre toda la Metafísica, culmina en este concepto.

En este Esbozo, la dialéctica está presente tanto en la Lógica como en la Metafísica, por lo tanto no hay una diferencia de método entre ambas en el sentido de que la dialéctica solo apareciera en una de ellas; los temas tampoco son definitorios de esa diferencia, ya que como hemos visto los principios de identidad, de tercero excluido y de razón suficiente, antes temas lógicos, son tratados por Hegel en la Metafísica. Cabe decir, por consiguiente, que Hegel progresivamente está integrando temas «lógicos» y temas «metafísicos» de manera que en el futuro ambas disciplinas dejen de estar separadas. El lugar sistemático del espíritu absoluto anticipa lo que será «la Idea absoluta»[39], también en tanto que Hegel entiende la naturaleza como «el primer momento del espíritu que se realiza a sí mismo», según lo indica al final de la Metafísica (GW VII, 177s). Se trata, en efecto, de la naturaleza viviente, que en este sentido forma parte del devenir del espíritu absoluto. La naturaleza, en cuanto despliegue de los distintos estadios de la vida, es espíritu que reflexiona en sí, según lo indica Hegel al comienzo de la Filosofía de la Naturaleza. En esta parte desarrolla «el sistema del sol», pero el manuscrito termina fragmentariamente antes del capítulo de lo orgánico. Por lo demás, en el texto falta el desarrollo del concepto de vida, tan significativo para la articulación del sistema que Hegel quiere elaborar.

6. **El Esbozo de sistema III (1805-1806)**

Este texto corresponde a las lecciones del semestre de invierno de 1805/1806 y del semestre de verano de 1806, sobre «Filosofía Real, es decir, de la Naturaleza y del Espíritu». El contenido, casi completo, tiene no obstante algunas lagunas, precisamente al comienzo y al

[39] JAESCHKE, *Handbuch*, 168.

final de la Filosofía de la Naturaleza y al comienzo de la Filosofía del Espíritu[40].

La Filosofía de la Naturaleza se inicia con la Mecánica, que contiene el tratado del espacio y el tiempo en su Parte I, la Figuración y el Quimismo en su Parte II y lo Orgánico en su Parte III. El «sistema del sol» del Esbozo anterior está integrado en la parte de la Mecánica y en la de lo Orgánico y no es aquí, por lo tanto, un tema independiente. En cuanto al contenido general, cabe decir que están presentes los grandes nombres de la filosofía natural moderna: Galileo y Kepler, así como la recepción de Newton, tanto de su obra misma como a través de Kant. En realidad, Newton es para Hegel una de las referencias principales a la hora de elaborar su concepción especulativa de la naturaleza frente al empirismo de la época.[41] De ese contenido general, cabe mencionar el concepto de gravedad, que reúne características físicas y químicas y que Hegel integra dentro de su noción de «proceso total», en el que incluye tanto la mecánica como el quimismo (GW VIII, 34-108/R31-150). Asimismo, en la Parte III elabora la integración de lo inorgánico en lo orgánico y el desarrollo de los organismos, que Hegel designa como individuos, dotados de capacidad de apropiación (GW VIII, 166s/R136s). Como afirma Ripalda, la Filosofía de la Naturaleza está recorrida por la idea clásica de «la cadena del ser» y está impregnada de los conocimientos de Hegel sobre la ciencia de su tiempo, a la que critica y a la vez asimila en la medida en que su propio marco conceptual lo permite (R xxxi-xxxv).

El carácter inacabado de la Filosofía de la Naturaleza y las lagunas al comienzo de la Filosofía del Espíritu no permiten conocer cómo daría Hegel el paso de una a otra. La Filosofía del Espíritu consta también de tres partes: I El espíritu, II El espíritu efectivamente real, III La constitución. En la primera, Hegel se ocupa de la inteligencia y de la voluntad. En el apartado de la inteligencia, la elaboración del concepto de «espíritu» traza una secuencia de poderes: intuición, imaginación, recuerdo o rememoración y lenguaje. Una diferencia destacable con respecto al lenguaje del Esbozo I —los signos y los nombres— es que no se trata de una operación de la conciencia, sino del espíritu, que no se relaciona con algo distinto o externo, sino consigo mismo. Así, en la intuición simple, el objeto tiene un ser inmediato pero el espíritu «abandonando esta inmediatez, vuelve a sí,

[40] *Systementwurf III (1805/1806)*, GW VIII. Traducción: *Filosofía real* (Se cita en adelante como R.). Para una información más detallada sobre este *Esbozo de Sistema III*, cf. la «Introducción» de Ripalda.

[41] Sobre esto cf. Paredes Martín, M.ª C., «La discusión hegeliana de los principios de Newton»: VV.AA., *En torno a la filosofía natural de Newton*, Salamanca, SCLF, 1991, 71-90.

para sí». De esta intuición se separa el Espíritu, e intuye su intuición, es decir, la imagen. Esta imagen, que le pertenece, la guarda «en su noche» y en esto consiste la interiorización de una imagen intuida. En cuanto al espacio de la representación que se designa como «noche», Hegel escribe: «El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el *puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías» (GW VIII, 187/R154). La noche es a la vez espacio y tiempo, movimiento y negación de movimiento; es la condición de las representaciones, por muy fantasmagóricas que puedan ser. En el recuerdo, lo principal es que el objeto ha cobrado la determinación de ser mío, «me es ya conocido o lo recuerdo». El contenido del objeto pasa a formar parte del yo. Rememorar, por lo tanto, no es otra cosa que extraer un objeto de la noche de la inconsciencia. Y este es el comienzo para la formación de signos que identifican a las cosas.

El paso del recuerdo al lenguaje tiene una complejidad de la que solo podemos mencionar lo siguiente: todo comienza con la «fuerza de poner nombre», y así tenemos el significado de la cosa. El nombre expresa el ser del objeto, en el sentido de que si preguntamos ¿qué es esto? respondemos con un nombre (león, burro, etc.) que dice lo que la cosa es para nosotros. «'Burro' es un sonido, es algo totalmente distinto del ser sensible mismo» (GW VIII, 190/R157), porque la fuerza de la palabra creadora nos separa de la sensibilidad de la intuición y de la imagen. Como afirma Hegel, la naturaleza no es ya «un reino de imágenes», «sino un reino de los nombres». Este es el inicio de un recorrido que nos lleva hasta el pensamiento propiamente dicho.

En el apartado de la voluntad —que será incluida más tarde en la Introducción de la Filosofía del Derecho—, Hegel incluye el impulso, el trabajo, el conocer, el amor y la familia, para pasar luego al reconocimiento y a la relación de derechos y deberes. Por consiguiente, dentro de la voluntad Hegel aborda un conjunto de temas que permiten apreciar cómo la Filosofía del Espíritu es mucho más amplia y densa que la Filosofía de la Naturaleza, según la conocemos. También aquí, hay una secuencia de poderes y operaciones, mediante los cuales la voluntad va adquiriendo contenido. Hegel resume el desarrollo de los mismos, antes de ocuparse del reconocimiento, de este modo: «La familia se resuelve en estos momentos: α) el amor natural, procreación de los hijos; β) el amor consciente de sí, sentimiento consciente y convicción y lenguaje del mismo; γ) el trabajo común y el ganarse la vida, servicio y cuidado recíprocos; δ) la educación —nada singular puede convertirse en el fin completo» (GW VIII, 213/R174). El reconocimiento y la lucha por el mismo comienza a partir de la familia,

y el derecho, en tanto que no es una relación natural, conlleva reconocimiento. Por ejemplo, si tradicionalmente la «posesión» de tierras comenzaba con la ocupación, para Hegel todo derecho adquirido se funda en el reconocimiento. Lo reconocido no es algo inmediato pues depende de la voluntad, o dicho en términos generales, depende de un concepto. Lo que quiere decir que el hecho de la ocupación solo se convierte en derecho mediante el reconocimiento. En este movimiento no hay simple aceptación sino tensión, lucha —a vida o muerte— entre excluir y ser excluido. Estos extremos —el de excluir a los otros y el de ser excluidos— tienen que llegar a resolverse en el reconocimiento, que es un tipo de saber de la voluntad consistente en ser y estar reconocido (GW VIII, 213-222/R174-181).

En la Parte II, «El espíritu efectivamente real», el primer apartado desarrolla los temas del «Estado de reconocimiento», determinado por el trabajo y la propiedad, así como el «contrato» y «crimen y castigo». El segundo apartado trata del «imperio de la ley» y contiene las principales estructuras jurídicas que organizan la sociedad, como el matrimonio, la herencia o el poder judicial.

En la Parte III, «Constitución», se ocupa Hegel del Estado y de los estamentos sociales. El Estado es el concepto principal de esta Parte, y el pueblo está incorporado dentro de él. El Estado, en lo que respecta a su condición de «dominio de la ley», requiere la mediación entre lo universal y lo individual, es decir, que lo individual se haga universal y lo universal arraigue en lo individual. Esta es la característica de los estados modernos, a diferencia de los antiguos, en los que la ley se aplicaba sin más. En el Estado moderno, la voluntad de los individuos cuenta hasta el punto de determinar la composición de la Asamblea Nacional. Hegel considera la voluntad general como un aspecto clave en la génesis del Estado moderno, que los antiguos desconocieron, y en ella cifra su diferencia sustantiva con la república platónica (GW VIII, 261-265/R213-216). Este es un punto importante en la evolución del pensamiento de Hegel, que ya abandona la admiración de su juventud por la constitución política de la antigüedad. En cuanto a la estructura social del Estado moderno, éste se articula en estamentos: los más elementales, de la agricultura y el comercio, y el estamento de la generalidad, o estamento público, en el que se incluye el hombre de negocios públicos, el sabio y el estamento militar.

La Filosofía del Espíritu termina con el apartado sobre «Arte, religión y ciencia», en el que se elabora el significado del concepto de «espíritu absoluto» que forma parte de la filosofía hegeliana de madurez. En términos generales, «espíritu absoluto» designa la esfera de la vida espiritual en la que el espíritu retorna a sí y se toma a sí mismo por objeto. Por lo tanto es absoluto, porque se basta a sí mismo y es así libre. No es espíritu subjetivo, que se encuentra a sí mismo en la

interioridad, ni espíritu objetivo, que se plasma en estructuras sociales: es «espíritu absoluto» porque vuelve sobre sí y se conoce a sí mismo como tal. Para Hegel, el espíritu realiza este movimiento de retorno a sí porque hay una base social de carácter espiritual, como se muestra en el arte, en la religión y en la filosofía o la ciencia. Es interesante que este apartado, aunque breve, es por así decirlo la culminación de la Filosofía del Espíritu, con la referencia a la filosofía, que Hegel califica como la «ciencia absoluta», ciencia que opera en el nivel conceptual propiamente dicho (GW VIII, 286/R232).

El *Esbozo de Sistema III* es el escrito sistemático que, por así decirlo, antecede a la *Fenomenología del Espíritu.* En los textos que han sido presentados en este capítulo se contiene la mayor parte de los elementos que configuran la formación del pensamiento de Hegel en Jena. Es manifiesto que la dialéctica hegeliana encontrará su expresión escrita más desarrollada en la *Fenomenología*, no obstante lo cual, los escritos y textos de lecciones anteriores nos sirven para conocer el camino que conduce a la gran obra de 1807, a la vez que nos permiten entender algunos de los problemas filosóficos a los que Hegel se enfrentó.

Fenomenología del espíritu

Luis Mariano de la Maza
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

1. Sentido y estructura de la obra

Hegel escribió la *Fenomenología del espíritu* en un momento crucial de su vida y de la evolución de su pensamiento. Pocos años antes se había separado de su amigo y colega Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, bajo cuya sombra había iniciado su carrera académica en la Universidad de Jena, y con quien había publicado en conjunto una serie de artículos en el *Kritisches Journal der Philosophie*. Justamente a partir de esa separación, en 1803, comienza a elaborar esbozos de un sistema de filosofía propio, a los que no lograría darles forma definitiva y quedarían en estado fragmentario, a pesar de reiterados anuncios de publicación. Uno de los cambios más importantes en su concepción del sistema tiene lugar justamente en el tiempo de redacción de la *Fenomenología*, hacia 1805-06, cuando Hegel abandona la separación entre lógica y metafísica, fundiendo ambas en una sola «lógica o filosofía especulativa».[1] Ello no podía dejar de tener consecuencias para la *Fenomenología*, puesto que Hegel concibe esta última como una primera parte introductoria a su sistema, cuya base no es otra que esta nueva «filosofía especulativa».

1.1. El camino de la conciencia

La función específica que Hegel asigna a este libro es la de exponer el camino que debe recorrer la conciencia «natural», carente de formación filosófica, desde su estado inicial de ingenuidad y tosquedad comprensiva hasta la «ciencia libre», es decir, la filosofía que ha logrado convertirse en «saber absoluto», depurado de toda

[1] Cf. GW IX, 30, 41; FDE, 97, 119; cf. También GW VIII, 286; FR, 232.

apariencia de verdad. Este camino es presentado de una manera bastante dramática como «de *duda* o, dicho más propiamente, camino de desesperación».[2] También lo designa como una forma peculiar de historia, «la historia exhaustiva de la *cultura como formación* de la conciencia misma, hasta llegar a la ciencia»[3], retomando a su manera una expresión que ya había sido usada anteriormente por Fichte y Schelling.[4]

No se trata en este caso de la historia real y contingente de hechos culturales ordenados cronológicamente, sino de una cierta elaboración de la misma, que selecciona las concepciones que Hegel considera más relevantes desde el punto de vista del desarrollo de la conciencia, y estructuradas en torno a «configuraciones» que caracterizan las etapas o hitos de este desarrollo. La sucesión de estas figuras obedece, por tanto, a un criterio sistemático que rompe los moldes temporales y responde más bien a un orden de complejidad e implicación crecientes. De este modo, el progreso de una figura a otra significa que la figura anterior es desplazada por la que sigue, sin que ello signifique su pérdida total, sino solamente la negación de su pretensión de ser el saber total que se identifica con la verdad.

Lo que se rescata del saber así superado es una manifestación parcial de la verdad, que se da en aquél como en todo saber. A esta forma de negación la denomina Hegel «negación determinada», justamente porque se refiere a una determinada pretensión de verdad, no a la verdad como tal, cuya negación sería una actitud propia del escepticismo. No obstante, Hegel relaciona esta forma de negación con un tipo peculiar de escepticismo, al que llama escepticismo «consumado» (*sich vollbringende Skeptizismus*).[5] A diferencia de

[2] GW IX, 56; FDE, 149.

[3] *Loc. cit.*

[4] Fichte bosqueja una historia «pragmática», es decir ficticia, no real del espíritu humano, cuya función es exponer la génesis del yo como identidad fundamental entre el sujeto y el objeto, pasando por una serie de mediaciones. Cf. Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe* I/2. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob unter Mitwirkung von M. Zahn. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann 1965. Versión castellana de J. Cruz Cruz, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia. 1794*. Pamplona: Eunsa 2005. Schelling amplía el proyecto fichteano, incorporando la naturaleza, el arte y un trasfondo inconsciente del yo. Cf. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System des transzendentalen Idealismus*, en *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856 ss. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1966/68, I/3. Versión castellana de Jacinto Rivera de Rosales, Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos 1988.

[5] GW IX, 56; FDE, 149. Prefiero, en este caso, mantener la traducción de Wenceslao Roces, en lugar de la propuesta por Gómez Ramos: «escepticismo que se va dando cumplimiento», aunque esta última es más literal.

las formas tradicionales de escepticismo filosófico, el escepticismo consumado no consiste en un movimiento puramente negativo que deja a la conciencia vacía de verdad. En él se conserva un contenido: la verdad depurada de aquel saber que ilusoriamente pretendía dar cuenta cabal de ella. Pero, por otra parte, este escepticismo consumado es verdadero escepticismo, en el sentido de que desespera de las representaciones u opiniones particulares tenidas anteriormente por verdaderas.

Los conceptos «saber» y «verdad» utilizados hasta aquí constituyen los dos polos que la conciencia encuentra dentro de sí misma como la medida con la cual someterse a examen. La verdad es aquello con lo que la conciencia se relaciona como algo distinto de sí, lo «en sí» que, en tanto que ella lo hace suyo e interpreta de una determinada manera, es «para ella», o el saber. El examen consiste en comprobar si verdad y saber, en sí y para la conciencia se identifican, o si existe una diferencia entre ambos lados, en cuyo caso se hace necesario reconfigurar el saber para ponerlo en consonancia con su objeto, es decir con la verdad, que en este proceso se ve igualmente afectada, pues resulta no ser la verdad plena por la que se la tomaba, sino solamente una verdad parcial en referencia a una forma igualmente parcial de conciencia. Se produce así una conversión o una «inversión» de la conciencia, que se ve enfrentada a un objeto nuevo y diferente, al que debe reinterpretar. A su vez, la frustración respecto del saber anterior constituye una «experiencia» de la cual la conciencia extrae una lección sobre su falibilidad y los errores que debe procurar evitar en lo sucesivo.

1.2. La lógica de la fenomenología

Hegel sostiene en la Introducción de su *Fenomenología* que la sucesión de figuras de la conciencia obedece a una necesidad cuyo sentido no es advertido por la conciencia que hace la experiencia formativa, pero sí lo es por un sujeto designado en primera persona plural: «nosotros». Se trata del propio autor del libro, pero también de aquellos que ya han sido iniciados en las claves fundamentales del sistema hegeliano. Para «nosotros» es claro que la ciencia o el saber absoluto no es solo el resultado al final del camino que recorre la conciencia natural. El camino no es ajeno ni está separado de su meta; ella está contenida en él, aunque pase desapercibida para la conciencia que no se ha depurado todavía de las apariencias que envuelven la verdad. Una de las cosas que dificultan la lectura de la *Fenomenología* es que no siempre es posible distinguir claramente en cuál de los dos registros señalados está siendo escrito en un determinado párrafo o texto del libro, es decir si lo que se expone es la experiencia de la

conciencia en alguna de sus configuraciones, o el punto de vista de «nosotros» que somos capaces de aprehender el sentido profundo de esa experiencia, en conocimiento de las bases del sistema a las que da expresión.

Ahora bien, lo que «nosotros» sabemos es lo que Hegel expone hacia el final del libro, en «El Saber absoluto»: que a cada momento de la fenomenología del espíritu en el que todavía existe diferencia entre el saber y la verdad, corresponde, en el nivel de la ciencia, un momento puramente conceptual en el que esa diferencia ha sido cancelada, y cuya progresión no obedece a otra cosa que no sea la «determinidad», es decir, el contenido interno del concepto mismo, con total prescindencia de su relación con una conciencia separada.[6] Estos momentos de la ciencia, a los que inversamente corresponde también una figura de la conciencia, son las principales categorías de la lógica o filosofía especulativa que Hegel tuvo en mente cuando escribió la *Fenomenología*, pero que no pudo desarrollar en sus esbozos de sistema. De ellos solo nos ha quedado la huella dejada por Hegel en las últimas páginas de su *Filosofía real* de 1805-06, donde menciona de modo muy grueso el contenido de la «Filosofía especulativa: *ser* absoluto que se convierte en otro (*relación*), vida y conocer; y saber sapiente, Espíritu, saber del Espíritu acerca de sí».[7]

Una lectura atenta de los textos para «nosotros» permite advertir que los momentos o categorías de la filosofía especulativa se correlacionan *grosso modo* con la división de la *Fenomenología* en capítulos: I. Certeza sensorial (Ser); II. Percepción y III. Fuerza y Entendimiento (Relación), IV. La Verdad de la Certeza de Sí mismo (Vida y Conocer); V. Certeza y Verdad de la Razón (Saber sapiente), VI. Espíritu (Espíritu); VII. Religión y VIII. Saber absoluto (Saber del Espíritu acerca de sí). Pero esta división en capítulos no es la única que se encuentra en el libro que nos ocupa. A ella se superpone una segunda

[6] GW IX, 432; FDE, 917.

[7] GW VIII, 286; FR, 232 s. Esta correspondencia fue defendida primeramente por Otto Pöggeler, y ha terminado por prevalecer sobre la tesis inicial de Hans Friedrich Fulda —para quien las bases lógicas de la *Fenomenología* estaban dadas en la Lógica Propedéutica que Hegel desarrollara hacia 1808/09 en Nurenberg— y Johannes Heinrichs, quien creía poder demostrar una correspondencia bastante exacta entre la *Fenomenología* y el esbozo hegeliano de Lógica y Metafísica de 1804/05. Cf. Fulda, Hans Friedrich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1965; Heinrichs, Johannes, *Die Logik der «Phänomenologie des Geistes»*. Bonn: Bouvier 1974; Pöggeler, Otto, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München: Alber ²1993. Un intento de reconstrucción de la Lógica o Filosofía especulativa de esta época se encuentra en: De La Maza, Luis Mariano, *Lógica, Metafísica, Fenomenología* (ver Bibliografía).

división en siete secciones, que Hegel añadió cuando estaba finalizando su obra. (A) Conciencia, (B) Autoconciencia, (C) (AA) Razón (BB) El Espíritu, (CC) La Religión (DD) El Saber Absoluto. Este añadido refleja el hecho de que Hegel modificó en parte su proyecto inicial, sin llegar a contradecirlo. Esta modificación se expresa también en un cambio de título. El título original, que Hegel justifica en la Introducción de la *Fenomenología*, era «Ciencia de la experiencia de la conciencia». En cambio, el título que le superpuso posteriormente, y que figura tanto en el Saber absoluto como en el Prólogo escrito al concluir su libro es el de «Ciencia de la Fenomenología del espíritu».[8] ¿Qué es lo que cambió en el camino? En palabras de Hegel, que «la tarea de conducir al individuo desde su punto de vista no formado hasta el saber había que aprehenderla en su sentido universal, y al individuo universal, al espíritu del mundo, había que considerarlo en el proceso de su formación cultural».[9] En otras palabras, que en el transcurso de su exposición del camino que recorre la conciencia hacia la ciencia, Hegel consideró necesario ampliar la mirada, integrando el proceso formativo de la conciencia en el desarrollo histórico-cultural de la humanidad que pugna por alcanzar la plena conciencia de sí. Sin esta referencia, la formación de la conciencia aparece como un movimiento meramente particular, y por tanto unilateral e incompleto.

1.3. **Los nudos y el haz**

La nueva perspectiva, que integra todas las figuras particulares de la conciencia en la totalidad histórica del espíritu, se encuentra formulada en la Introducción al capítulo/sección La Religión. Hegel relaciona allí las distintas formas de religión que va a desarrollar con el movimiento anterior de la fenomenología, de un modo muy iluminador respecto del sentido de este movimiento. Al caracterizar a la religión como «autoconciencia del espíritu» le contrapone «el espíritu

[8] En efecto, la edición original no lleva como título principal el que se ha hecho universalmente conocido a partir de la edición de Johannes Schulze, la primera tras la muerte de Hegel: *Fenomenología del Espíritu*. El título principal de la edición original es: *Sistema de la Ciencia. Primera parte, la Fenomenología del Espíritu*. Entre el Prólogo y la Introducción del libro aparecen dos subtítulos: *Primera parte: Ciencia de la Experiencia de la Conciencia* y *I. Ciencia de la Fenomenología del Espíritu*. Aunque en algunos ejemplares de la primera edición se encuentran ambos subtítulos juntos, hoy sabemos que Hegel había dado instrucciones al encuadernador de substituir el primer subtítulo, que correspondía a su concepción original, por el segundo, que hizo imprimir al terminar de escribir su libro. Cf. NICOLIN, Friedhelm, «Zum Titelproblem der *Phänomenologie des Geistes*», en: *Hegel-Studien* 4 (1967) 113-123.

[9] GW IX, 24; FDE, 85.

en su mundo, o el estar ahí del espíritu». De este último dice que consiste en la «totalidad del espíritu», cuyos «momentos» se presentan como disociándose entre sí. Sobre el contenido de estos momentos no deja ningún espacio para la duda. Corresponde a las secciones anteriores a la Religión: Conciencia, Autoconciencia, Razón y Espíritu (entendido de un modo parcial e inmediato, es decir que todavía no ha alcanzado la conciencia de sí).[10] La sucesión de estos momentos no tiene un sentido temporal; se trata más bien de aspectos en los que se descompone analíticamente la totalidad del espíritu desde ciertos puntos de vista que permiten realzar ciertas dimensiones del mismo. Pero la totalidad del espíritu, es decir su realidad efectiva, se desarrolla en el tiempo a través de las figuras que le confieren concreción diferenciada en el interior de cada uno de los momentos o aspectos generales que se han destacado. Así ocurre, por ejemplo, con la certeza sensorial, la percepción y fuerza y entendimiento en el marco de la sección Conciencia. Estas figuras, y las que les siguen en las demás secciones, constituyen una forma peculiar de historia que solo aparece como tal cuando son reunidas en el todo del espíritu mundano. La unificación se produce cuando el espíritu se eleva a conciencia de sí, es decir justamente en el comienzo de La Religión. En un pasaje de difícil interpretación, pero altamente ilustrativo, Hegel se refiere al modo en que las figuras de la conciencia se reordenan para constituir una sucesión temporal:

> «Así, pues, si la serie única que había hasta aquí, en su progresar, marcaba por medio de nudos los retornos que tenían lugar dentro de ella, pero se continuaba a partir de ellos a lo largo de una única línea, a partir de ahora, por así decirlo, se ha roto en estos nudos, en los momentos universales, y está descompuesta en muchas líneas que, congregadas en un *único* haz, se reúnen, a la vez, simétricamente, de manera que converjan las mismas diferencias en las que cada línea particular se configuraba dentro de ella misma.»[11]

En este texto se encuentran dos imágenes o metáforas muy importantes: la de los nudos y la del haz. La primera se refiere sin duda a los momentos o aspectos del espíritu total que, antes de llegar a La Religión aparecían disociados, pero que al ingresar al espíritu consciente de sí se unifican simétricamente como un haz de líneas, comparable a un atado de gavillas o a un racimo de varas. Al verse así unificados los momentos Conciencia, Autoconciencia, Razón y Espíritu inmediato reúnen también en el mismo haz las distintas figuras o diferencias que al interior de cada uno de esos momentos se

10 GW IX, 365; FDE, 781.
11 GW IX, 367; FDE, 785.

habían desplegado anteriormente como una serie sucesiva. Esta serie se quiebra y discontinúa al finalizar cada uno de aquellos momentos, para recomenzar al iniciarse la siguiente. Hegel designa estas transiciones como «retornos», pues, al comenzar cada uno de los momentos o secciones, la primera figura que en ella se presenta tiene un carácter de inmediatez que contrasta con el grado de desarrollo o de mediatez que había alcanzado la última figura del momento anterior. Es el caso de «Autonomía y no autonomía de la autoconciencia» en relación a «Fuerza y entendimiento», como también de «La razón que observa» en relación a la «Conciencia desdichada», y de la «Eticidad» en relación a la «Razón que examina leyes». Con cada uno de estos retornos se reinicia la progresión de las figuras que marcan los hitos del camino de la conciencia hacia la ciencia, hasta el siguiente quiebre al final de su respectiva sección.

Al unificarse los momentos en un haz y con ellos sus diferencias internas o figuras en la autoconciencia del espíritu total, es decir en La Religión, se encuentran en ella todas las categoría lógicas que están en correspondencia con aquellas figuras y todos los aspectos que pone de relieve cada uno de aquellos momentos.[12] En otras palabras, el capítulo La Religión constituye el punto culminante y decisivo de la *Fenomenología*, en el que se concentran todos los elementos que El Saber absoluto o la Ciencia podrá desplegar sistemáticamente en forma puramente conceptual. En el marco limitado de esta presentación no es posible dar cuenta cabal de estos elementos. No obstante, cabe hacer algunas indicaciones generales que complementen la lectura de la obra y ayuden a comprenderla mejor.

Por de pronto, parece necesario intentar aclarar el sentido de los momentos generales o de los aspectos del espíritu total que se despliegan primeramente en forma disociada. En un pasaje de la Introducción a La Religión, Hegel afirma que cada momento constituye a su manera un todo «en el seno de su principio particular». Lo que hay que preguntar es, pues, cuáles son esos principios particulares a los que responden los distintos momentos del espíritu total. Hegel no les pone nombre, aparte del título de las secciones que sobrepuso a los ocho capítulos de su libro. Sin embargo, a la luz de la evolución de las figuras de la conciencia anudados en cada uno de estos momentos, no es difícil esclarecer su sentido. Cada uno de ellos representa un criterio o un principio general del sistema hegeliano, que la *Fenomenología* pretende introducir. En efecto, Hegel no solo se propone ilustrar a la

[12] GW IX, p. 366; FDE, p. 783. Un estudio pormenorizado de las metáforas del nudo y del haz y su función en la estructura global de la *Fenomenología del espíritu* se encuentra en: De La Maza, Luis Mariano, *Knoten und Bund*. (Ver Bibliografía)

conciencia natural respecto de las categorías de la lógica o filosofía especulativa. Su proyecto incluye el intento de poner de relieve las características principales de la nueva forma de pensar que se está abriendo paso en el cambio de siglo.

El Prólogo de la *Fenomenología* deja claramente establecido que, a juicio de su autor, se está gestando un cambio de época, en el que el lento desmoronamiento de la cultura anterior es súbitamente interrumpido por un mundo nuevo que aún debe desplegar toda su potencialidad.[13] En consecuencia, dado que, como se ha dicho, la formación de la conciencia individual se inscribe en el proceso más amplio de la formación del espíritu del mundo, los momentos en los que Hegel desglosa este último tienen que indicar los principios generales de la nueva filosofía que se abre paso en la exposición del espíritu que se manifiesta. Así, el momento correspondiente a la sección Conciencia enseña el carácter ilusorio de la concepción según la cual el objeto verdadero es una realidad separada e independiente de la conciencia, al que esta última debería limitarse a registrar del modo más fiel posible. El capítulo con el que concluye esta sección, Fuerza y Entendimiento, busca poner de manifiesto que la verdad del objeto no se diferencia del sujeto que lo determina desde su interior. La identidad objeto-sujeto corresponde a la categoría de la vida, que tiene en sí misma la tendencia al autoconocimiento, tal como ya lo había formulado Aristóteles en su *Metafísica* al identificar a Dios con la vida que es al mismo tiempo conocer que se conoce a sí mismo.[14]

La sección siguiente, Autoconciencia, corrige una visión unilateral e insuficiente de la subjetividad, en la que toda sustancialidad es negada en aras de un yo puro que no deja subsistir nada objetivo. La tesis central de la filosofía de Hegel es que hay que «aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*».[15] «En la misma medida» quiere decir que el sujeto *es también* sustancia, como se revela al final de la figura de la conciencia desdichada, con la que culmina la sección Autoconciencia, para dar paso a La Razón, en la que se despliega ampliamente el principio de la identidad entre sujeto y objeto como identidad que no anula las diferencias, sino que las integra, tanto en el plano del conocimiento teórico de la naturaleza como en el plano de la acción moral. Sin embargo esta integración no se logra cumplir cabalmente desde la perspectiva moral del individuo que, al modo de la filosofía kantiana, legisla y examina leyes en forma autónoma.

[13] GW IX, 14 s.; FDE, 65 s.
[14] *Met*, XII, 7.
[15] GW IX, 18; FDE, 71 s.

Según Hegel, para que la razón práctica sea verdaderamente objetiva tiene que encarnarse en un mundo ético, el cual se despliega en la sección El Espíritu. Las distintas figuras del espíritu inmediato o carente de desarrollo representan diversas modalidades de confrontación entre potencias opuestas irreconciliables que, como tales, conducen a callejones sin salida que acaban en la mutua destrucción o la locura. Este proceso culmina en el ámbito de la moralidad, cuando el mal es reconocido como algo constitutivo y no ajeno al espíritu; por lo tanto, ningún sujeto está enteramente eximido del mal, ni tampoco excluido del perdón. Al reconciliarse el espíritu consigo mismo, se establece la condición para que Dios se manifieste en medio de los hombres: «El Sí que reconcilia, en el que ambos yoes se desasen de su *existencia* contrapuesta [...] es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro.»[16]

1.4. **Religión e historia**

La Religión es el haz que abarca y reúne todas las anteriores manifestaciones del espíritu, el cual aparece en el camino formativo de la conciencia por primera vez como una totalidad que despliega la plenitud de su contenido, aunque lo hace en el lenguaje todavía imperfecto de la representación, que requerirá una última depuración conceptual en el capítulo siguiente, El Saber absoluto.[17] Hegel considera que la aparición histórica del espíritu total es condición de posibilidad para que este pueda conocerse a sí mismo como realidad efectivamente existente en el tiempo, antes de alcanzar la forma de una autoconciencia puramente conceptual. La Religión cumple dentro de la *Fenomenología* una tarea fundamental, que consiste justamente en exponer una visión del conjunto de la historia universal en el horizonte de la historia de las religiones, de modo tal que se manifieste plenamente el contenido esencial del espíritu en su despliegue temporal, sin el cual no es posible llevar a cabo el saber filosófico como saber absoluto:

> «[...] mientras que el espíritu no esté acabado y completo *en sí*, no se haya consumado como espíritu del mundo, no puede alcanzar su compleción como espíritu consciente de sí mismo. Esa es la razón por la que el contenido de la religión pronuncia en el tiempo antes que la ciencia lo que el *espíritu es*, pero sola y únicamente ésta última es su verdadero saber de sí mismo.» [18]

[16] GW IX, 362; FDE, 773 s.
[17] GW IX, 426 ss.; FDE, 905 ss.
[18] GW IX, 429 s.; FDE, 913.

Ciertamente Hegel no afirma que solamente la religión tenga historia, pero lo que puede desprenderse de sus palabras es que en la *Fenomenología del espíritu* el lugar de la exposición de la historia universal del espíritu es el capítulo La Religión y no el capítulo El Espíritu, como sostiene la mayoría de los comentaristas. Solo en La Religión se puede apreciar un desarrollo histórico que parte en el Oriente (Religión natural), continúa en la antigua Grecia (Religión-arte) y se prolonga con el cristianismo (Religión manifiesta) hasta la modernidad. Pero es necesario distinguir esta exposición histórica de otras tres formas en que aparece la historia en su *Fenomenología.* La primera de ellas es la mencionada historia de la conciencia o «ciencia del saber que aparece», que corresponde a las etapas que recorre la conciencia natural hasta llegar a la meta del saber absoluto. Ella se distingue de la historia contingente, es decir de los hechos acaecidos en el tiempo real, a los que recoge solo parcialmente y los organiza con criterios conceptuales diferentes a los de su cronología real, que responden, como ya se ha dicho, a las categoría de la lógica o filosofía especulativa que Hegel tenía en mente cuando redactaba su libro. Si bien puede advertirse una cierta forma de succsión temporal de las figuras en el interior de las secciones o momentos generales del espíritu total, ya vimos que esta sucesión se rompe al finalizar cada uno de estos momentos y recomenzar el movimiento de las figuras en la sección siguiente.

A estas maneras de tratar la historia en la *Fenomenología* hay que añadir una cuarta, que Hegel menciona en la última página del Saber absoluto, justamente para distinguirla de las dos últimas recién mencionadas, pero también para señalar que en ella se encuentran ambas tomadas en conjunto. Sc trata de la historia «concebida» o comprendida conceptualmente. En ella se realiza una memoria o recuerdo interiorizado (*Er-Innerung*) - es decir sometido a la unidad y el rigor del concepto - de todas las realidades espirituales que, antes de pasar por el filtro de la organización fenomenológica, aparecían como meras particularidades conectadas entre sí de manera azarosa y casual.[19] Es la historia cuyo despliegue ya no es tema de la fenomenología del espíritu, sino de la ciencia del espíritu, es decir del sistema de la filosofía de Hegel, al cual la *Fenomenología* introduce propedéuticamente.

[19] GW IX, 433 s.; FDE, 919-921.

2. La autoconciencia como estructura fundamental de la fenomenología

No es posible, en el espacio disponible para esta presentación, analizar en detalle todos, ni siquiera algunos de los capítulos más sugerentes e intelectualmente estimulantes de este gran libro. No obstante, es necesario ofrecer al menos algunas indicaciones que orienten su lectura y ayuden a apreciar los efectos que ha ejercido y sigue ejerciendo en direcciones de pensamiento muy variadas y disímiles entre sí. Ante la obligación de escoger, se impone por su peso e influencias el capítulo IV. «La verdad de la certeza de sí mismo», que corresponde igualmente a la sección (B) «Autoconciencia» y que determina el sentido esencial del movimiento de la *Fenomenología* hasta culminar en el saber absoluto.

2.1. El ingreso al reino de la verdad

La segunda sección o momento de la *Fenomenología* contiene una serie de figuras agrupadas en dos partes: «A. Autonomía y no autonomía de la autoconciencia, dominación y servidumbre», y «B. Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada.» Esta dualidad tiene que ver con la categoría lógica o especulativa que opera a espaldas de la conciencia natural: vida y conocer. Por otra parte, la unidad de la sección tomada en conjunto remite a un principio general que atraviesa transversalmente todas las figuras: el reconocimiento. En lo que sigue debemos ocuparnos de ambos factores.

La categoría de la vida aparece ya en los párrafos para «nosotros» con los que concluye el capítulo Fuerza y Entendimiento y se prolonga en los párrafos iniciales, igualmente para «nosotros» de Autoconciencia.[20] Por lo tanto, no se trata de una figura de la conciencia, como erróneamente interpretan, entre otros, comentaristas tan destacados

[20] En la sección anterior, Conciencia, la figura final del entendimiento no termina con la comprobación de una diferencia entre la verdad y el saber que obligue a una inversión de la conciencia, sino con la infinitud de la vida, en la que se inicia un proceso que la eleva al conocer, cuya expresión es justamente la Autoconciencia. Algo semejante podrá comprobarse posteriormente en los pasos de la Autoconciencia a la Razón, de la Razón al Espíritu y del Espíritu a la Religión. Las interrupciones y recomienzos que caracterizan los momentos del espíritu total en tanto que «nudos» no implican inversiones como normalmente ocurre con el tránsito de una figura de la conciencia a otra. Se trata más bien de la interrupción de una manera de considerar las cosas bajo un principio general y la reanudación bajo otro, que en el caso de Autoconciencia es el del reconocimiento.

como Eugen Fink y Werner Marx.[21] El sentido de este concepto es el de una objetividad que no se enfrenta al sujeto cognoscente como algo separado e independiente de él, sino que es constitutiva de su propia sustancia. Es sustancia-sujeto, unidad diferenciada que es a la vez «unidad *inmediata* o enunciada como un *ser*» y «conciencia para la que es como esta unidad»,[22] es decir es ser y conciencia, vida y conocer. La vida es para la conciencia un objeto que no le es externo, sino que es la base de su propio desarrollo. No es solamente el género biológico inmediato, sino vida espiritual. Entre conciencia y ser existe una correspondencia que le permite sostener a Hegel que con la autoconciencia «hemos puesto pie en el reino natal de la verdad».[23] La verdad, o el en-sí, es también la certeza o el para-sí de la conciencia. La conciencia del objeto es, pues, autoconciencia, y la autoconciencia no es la mera condición de posibilidad de la representación de objetos de la que trata la *Crítica de la razón pura* de Kant, sino más bien la estructura fundamental de todo lo que es.

Pero esta concepción de la autoconciencia como vida y conocer no solo implica una crítica a Kant, sino también a la teoría del yo de Fichte. No basta con afirmar que no hay otro objeto que el yo o que la sustancia es sujeto. Esta tesis permanecerá siendo abstracta y formal si el yo no contiene en sí mismo toda la riqueza de la vida, es decir si el sujeto no es a la vez sustancia. La autoconciencia es, en este sentido, «el punto de inflexión» que anticipa el concepto del espíritu como «sustancia absoluta».[24] Así entendida, la categoría de la vida corresponde a una realidad procesual orientada teleológicamente hacia su autorrealización como sujeto autoconsciente. Los aspectos esenciales de esta estructura teleológica son descritos por Hegel en el Prólogo de su *Fenomenología*, que en realidad es un texto para «nosotros», referido al sistema filosófico de Hegel, y por ende a la Lógica o Filosofía especulativa que está en su base, más que a la Fenomenología que lo introduce. Dice allí: «La substancia viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que viene a significar lo mismo, que solo es en

[21] Cf. FINK, Eugen, *Hegel. Phänomenologische Interpretation der «Phänomenologie des Geistes»*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1977, pp. 171 ss. Versión castellana de I. ORTEGA RODRÍGUEZ, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Herder 2011, pp. 225 s.; MARX, Werner, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Pänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Klostermann1986, pp. 35–53.

[22] GW IX, 107; FDE, 253.

[23] GW IX, 103; FDE, 245.

[24] GW IX, 108 s.; FDE, 255 s.

verdad efectivo en la medida que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra.»[25]

En otras palabras, la vida se realiza elevándose al conocer y es, por lo tanto, sujeto autoconsciente: el movimiento en que la contraposición entre conciencia y objeto se ha superado no solamente *en sí*, sino *en y para sí*.[26] El motor de este movimiento es para Hegel la negatividad propia del concepto, que no deja subsistir ninguna unilateralidad fija, y su resultado es una realidad efectiva que, como la *enérgeia* aristotélica, actualiza lo que estaba presente desde el comienzo.[27] No cabe duda de que las categorías de la vida y el conocer están basadas en la *Metafísica* y en el *Tratado del Alma* de Aristóteles. La realización de la vida es el devenir para sí mismo del Absoluto o de Dios, cuya actividad propia es pensar lo más excelente, es decir a sí mismo. A su vez, la vida de Dios es conocer en el sentido del intelecto activo, interpretado por Hegel como un intelecto que produce los contenidos del pensar.[28]

La elevación de la vida al conocer o de la substancia al sujeto no es una negación en el sentido de una eliminación de la vida substancial. La negatividad que caracteriza esencialmente a la autoconciencia puede ser mal interpretada por la conciencia natural, que deberá ser educada en su correcta comprensión. La negación de la vida es al mismo tiempo su conservación en el conocer. Por ello, la exposición de la experiencia de la conciencia como autoconciencia se despliega en dos etapas: la primera realiza la negación del carácter meramente objetivo, substancial o inmediato de la vida, o sea su elevación a sujeto o a conocer; la segunda describe el retorno del conocer o del pensamiento libre a la vida substancial que le confiere toda la riqueza de su contenido, recuperándola para sí. La célebre e incomprendida dialéctica de señorío y servidumbre se inscribe en el primer movimiento, mientras que las figuras del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada pertenecen al segundo.

Antes de exponer los aspectos principales de estos dos movimientos, es necesario detenerse a examinar brevemente el principio general que los anima transversalmente. Se trata del principio del reconocimiento, cuya función no se reduce a la relación intersubje-

[25] GW IX, 18; FDE, 73.

[26] Cf. la definición del conocer en el capítulo final de la *Fenomenología*: «[...] la transformación de aquel *en-sí* en el *para-sí*, de la *substancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, esto es, en objeto asimismo asumido, o en el *concepto*.» (GW IX, 429; FDE, 911).

[27] GW IX, 18; FDE, 73.

[28] Cf. *Met* XII, 1072b 18–30 y *De Anima* III, 4–5. Véase también la síntesis de Hegel en LHF, II, 264 ss.

tiva entre señor y siervo, como lo plantean muchos comentaristas, sino que contribuye a ilustrar para la conciencia natural los aspectos principales de la relación entre vida y conocer, al mismo tiempo que la prepara para comprender adecuadamente las formas espirituales que están por delante.[29] Esta función es muy diferente a la que tiene el reconocimiento en el lugar que le corresponde dentro del sistema de filosofía que Hegel está elaborando, y cuyas primeras formulaciones se encuentran en *El Sistema de la Eticidad* de 1802/03 y en los esbozos de *Filosofía del Espíritu* de 1803/04 y 1805/05.[30] En estos textos fragmentarios, no publicados en vida de Hegel, el reconocimiento aparece como la estructura básica de la sociabilidad humana, asociada a las relaciones de amor, de lucha y de solidaridad que se dan en la familia, el trabajo y el derecho. Si bien hay algunos elementos comunes, es evidente que la función del reconocimiento en la tercera parte del sistema no puede ser la misma que en la introducción al mismo. En la *Fenomenología* el reconocimiento no tiene nada que ver con consideraciones antropológicas, éticas o políticas. Él sirve más bien de principio cohesionador de las diversas figuras de la autoconciencia, ilustrando con el ejemplo de distintos intentos de mediación entre dos autoconciencias contrapuestas el complejo lógico de vida y conocer. En este contexto no se toman en cuenta aspectos esenciales de la conceptualización sistemática del reconocimiento, como el amor, y en cambio se le asigna un importante papel al apetito o deseo (*Begierde*), con el fin de ilustrar una forma inadecuada de entender la relación entre el yo y su objeto. Por otra parte, el principio del reconocimiento constituye una estructura que trasciende la sección Autoconciencia y se proyecta hacia las siguientes, alcanzando su máxima expresión en La Religión revelada, donde se refiere a la mediación entre el hombre y Dios en la comunidad cristiana, como la forma superior de elevación de la vida al conocer y de retorno de la subjetividad a la substancia absoluta, en correspondencia con las dos direcciones del movimiento de la Autoconciencia.

2.2. La autonomía de la autoconciencia o la superación de la inmediatez de la vida

En el comienzo de la Autoconciencia, esta se presenta como la simple negación de la alteridad del objeto, la cual había sido defendida por la conciencia natural a lo largo de las distintas figuras de la sección Conciencia, hasta constatar su insostenibilidad al final de Fuerza y Entendimiento. Como tal simple negación es el simple

[29] GW IX, 108; FDE, 255.
[30] Cf. GW V, 277-361, GW VI, 265-331 y GW VIII, 185-287.

para sí o el *yo puro*, pero «en su experiencia, que hay que examinar a continuación, se le enriquecerá este objeto abstracto, manteniéndose el despliegue que hemos visto en la vida.»[31] El apetito o deseo ilustra para la conciencia natural una concepción inadecuada de la negatividad propia de la autoconciencia, la que no acepta la existencia de ningún contenido fuera de ella misma, como en Fichte.[32] Pero la superación de este enfoque unilateral se produce mediante el recurso a un elemento que también había sido introducido por la filosofía de Fichte, a saber que la autoconciencia solo se hace efectiva como tal en relación a otra autoconciencia.[33] Para que el sujeto pueda realizarse a sí mismo como sujeto tiene que superar la oposición sujeto-objeto, y esa superación solo se da en la medida que se relaciona con un objeto que no le es ajeno o extraño. Ese objeto es otro yo, un objeto-sujeto, para el cual yo también lo soy. Sólo a través de la relación intersubjetiva se puede superar efectivamente la separación de un sujeto y un objeto contrapuestos. Solo pasando por la mediación del otro yo me puedo conocer a mí mismo como un yo. El sujeto sólo es sujeto para sí mismo en la medida en que lo es para otro. «La autoconciencia es *en y para sí* en tanto que y por el hecho de que sea en sí y para sí para otro; es decir, sólo es en cuanto que algo reconocido.»[34] Pero para ello se requiere algo más: que mi yo no quede subordinado al otro yo como un mero objeto de aquél. El otro yo tiene que ser superado —para que no me reduzca a objeto suyo— pero a la vez conservado —para que me reconozca como sujeto de la relación.

Además de su duplicación, la primera figura de la autoconciencia contiene una doble actividad de ambas, que se resume en la lucha a muerte: la aniquilación de la alteridad del otro y la puesta en juego de la propia vida. Pero la lucha a muerte termina por revelarse inútil, pues lo que ha sido destruido no puede proporcionar al yo puro reconocimiento alguno. La conciencia natural hace la experiencia de que «la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia.»[35] Con esta experiencia concluye la figura de la autoconciencia pura o abstracta

[31] GW IX, 107: FDE, 253.

[32] En un sentido amplio, el apetito o deseo equivale en general a la negatividad de la autoconciencia con respecto a la alteridad del objeto. Pero en un sentido más estricto corresponde sólo a la primera figura de la Autoconciencia.

[33] Cf. Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*: *Gesamtausgabe* I/3, I/4. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob unter Mitwirkung von R. Schottky, 1966, 1970. Versión castellana de J. L. Villacañas, M. Ramos, F. Oncina, *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1994, §§ 3-6.

[34] GW IX, 109; FDE, 257.

[35] GW IX, 112; FDE, 263.

y se produce el tránsito a un nuevo intento de mediación entre los extremos, ilustrada ahora con la figura del señor y del siervo.

El señor es la autoconciencia que prefiere morir antes que perder su autonomía. El siervo, en cambio, prefiere someterse y no perder la vida. Sin embargo, de este modo no se alcanza el reconocimiento, pues hay un evidente desnivel entre lo que hace y lo que recibe cada una de las partes. En el transcurso de la experiencia de la conciencia este desequilibrio se mantiene, pero de forma invertida.[36] Al relacionarse consigo mismo por medio de la conciencia servil, el señor se ve rebajado al nivel del siervo, del que además se vuelve dependiente, pues sin él no puede gozar del fruto del trabajo que se ha vuelto incapaz de producir por sí mismo. En el caso del siervo, el temor a la muerte le hace tomar conciencia y preocuparse de su propia fragilidad, muy distinta de la sólida subsistencia de las cosas. A ello se suma el hecho de que con su trabajo le niega a las cosas su naturaleza independiente y se cultiva a sí mismo imponiéndoles el sello de su subjetividad transformadora. Pero, en la medida que ambas autoconciencias permanezcan contrapuestas y desconectadas entre sí, no se produce la mediación buscada, que ilustra la relación entre vida y conocer. Por ello, señorío y servidumbre son desplazados por una serie de figuras en las que la autonomía unilateral es reemplazada por una libertad frente a las cosas que es compartida por igual entre las autoconciencias, sin importar las situaciones que las puedan diferenciar en el mundo.

2.3. La Libertad de la Autoconciencia o la reunificación con la Vida

El tránsito de señorío y servidumbre a las figuras de la parte B del capítulo, «Libertad de la Autoconciencia», exige una intervención de «nosotros» para escoger nuevos ejemplos ilustrativos de lo que Hegel considera una auténtica comprensión de la estructura teleológica de la vida y el conocer y del modo como se realiza la mediación entre ambos conceptos. El conocer, la elevación del *en sí* al *para sí* o de la substancia al sujeto es un movimiento circular, que supone el proceso de la vida y retorna a él.[37] Pero es también, en un sentido más estrecho, la unidad del saber y de la verdad «en la medida en que su contenido está particularmente marcado con el momento del *ser* como [momento] negativo de la autoconciencia».[38] A esta consideración del contenido del saber y de la verdad como mera negación del yo.

[36] GW IX, 113 ss.; FDE, 267 ss.
[37] GW IX, 429; FDE, 911.
[38] Cf. el fragmento C. «La Ciencia», en GW IX, 441s.; FDE, 933.

la denomina Hegel en la misma página del texto que acabamos de citar, «pensamiento». Pues bien, la figura del estoicismo sirve como ejemplo ilustrativo justamente de este concepto del pensamiento, puesto que según Hegel la filosofía estoica se caracteriza por su consideración puramente pensante de la realidad, respecto de la cual el rico contenido de la vida carece de toda relevancia, hasta el extremo de serle indiferente la condición de esclavo o de emperador (como Epicteto y Marco Aurelio, respectivamente).

La libertad estoica consiste en que el sujeto está siempre referido a sí mismo, pues toda objetividad se reduce a conceptos, que en una primera aproximación no se distinguen del sujeto en tanto que pensante. Lo verdadero y bueno es lo racional o lo conforme al pensamiento en general, sin hacer valer ninguna determinación concreta como aquello en lo que consiste esa racionalidad del pensamiento. Este carácter negativo, carente de contenidos, de la experiencia de la libertad es llevada al extremo por la figura del escepticismo, que, a diferencia del escepticismo «consumado» propio del camino de la *Fenomenología* como un todo, acaba en un callejón sin salida. La conciencia se vuelve a duplicar: por un lado es la «conciencia *universal* e *igual a sí misma*» que realiza la negación de toda diferencia singular; pero por otro lado es una conciencia meramente contingente y singular en tanto que basa su actividad en una realidad que para ella no tiene ninguna verdad. El escepticismo experimenta así su propia conciencia como una conciencia contradictoria, o como «ese *desatino* sin conciencia, consistente en andar yendo y viniendo desde el extremo de la autoconciencia seipseigual hasta el otro de la conciencia contingente, confundida y confundente.»[39]

La figura con la que culmina la Autoconciencia es la «conciencia desdichada». En ella se reúnen las dos formas de conciencia, de modo que el conocer recupera el contenido sustancial de la vida realizando así la verdadera unidad de sujeto y objeto, que será desplegada posteriormente en La Razón. La duplicación que será superada en esta figura ya no corresponde a dos autoconciencias singulares, sino que tiene lugar en el interior de una autoconciencia escindida en sí misma por la contradicción en la que culminaba el escepticismo. Al comienzo, esta escisión se presenta como oposición entre la conciencia inmutable o esencial y la conciencia singular o inesencial. La mediación entre ambas consistirá en el «*brotar de la singularidad singular EN lo inmutable y de lo inmutable en lo singular.*»[40] Este proceso se ilustra

[39] GW IX, 120 s.; FDE, 281.
[40] GW IX, 123; FDE, 285.

con el ejemplo de la relación entre Dios y el hombre en la tradición judeo-cristiana.

En un primer momento la conciencia inmutable es el Dios severo y distante, al que la conciencia finita del ser humano sólo aspira a acceder por medio de la sensibilidad empapada de fervor devoto. Las campanadas de la Iglesia, el incienso y los cantos religiosos se conjugan con el esfuerzo infructuoso de los cruzados por recuperar el sepulcro de Jesús, evidenciando lo ilusorio que es buscar lo esencial en la realidad sensible sometida al azar y la contingencia.[41] En un segundo momento, la conciencia desventurada se vincula más efectivamente con la realidad mediante el trabajo que transforma la realidad que le ha sido concedida por Dios para su disfrute. La conciencia activa reconoce su deuda con la conciencia inmutable a través del acto de agradecer su donación. Sin embargo, con ello no se ha cerrado la brecha entre lo singular y lo inmutable, pues no hay estricta correspondencia entre lo que cada uno de los lados de la conciencia ha cedido de sí. Mientras la conciencia singular se limita a entregar algo superficial, la conciencia inmutable renuncia a algo esencial, como es su acción sobre lo real.[42]

Una verdadera mediación entre la riqueza diferenciada y singular de la vida y la universalidad inmutable del conocer solo tiene lugar, según Hegel, si el sacrificio de lo singular es equivalente al de lo universal. Ello ocurre cuando la conciencia singular renuncia a su propia decisión (sometiendo su voluntad al consejero espiritual), a su propiedad (a través de la limosna) y al goce (por la abstinencia y la mortificación), a la vez que participa de acciones litúrgicas que sobrepasan su capacidad de comprensión.[43] De este modo Dios y el hombre, representando a la sustancia y el sujeto, o la vida y el conocer, se encuentran esencialmente vinculados e idénticos en su diferencia, dando paso a las siguientes etapas del camino que, a partir de la Razón, culminan en el Saber absoluto.

3. El Saber absoluto como la plena realización de la Autoconciencia

Al final del capítulo Autoconciencia, la *Fenomenología* ha alcanzado su objetivo principal, puesto que no solo ha superado en el concepto de la vida la exterioridad entre objeto (ser, substancia, verdad) y sujeto (conciencia, saber), sino que también ha evitado que la elevación de la vida al conocer sea interpretada como un movi-

[41] GW IX, 125 s.; FDE, 291-293.
[42] GW IX, 128; FDE, 297.
[43] GW IX, 130 s.; FDE, 301-303

miento meramente negativo en el cual se gana el conocer al precio de la pérdida del contenido objetivo de la vida. Llegado a este punto, el proceso se reanuda, desarrollando la unificación de ambos extremos en estructuras cada vez más amplias, complejas e integradas, hasta alcanzar el Saber absoluto a través de la historia del mundo como experiencia espiritual de extrañamiento y retorno a sí. La Razón, entendida como unificación teórica del sujeto y el objeto, culmina en la razón práctica, y se transforma en espíritu ético, en el que la libertad individual y la conciencia moral se enmarcan en principios e instituciones portadores de la vitalidad histórica de los pueblos. De esta manera, Hegel procura corregir la tendencia moderna hacia el individualismo atomista, superándolo en un modelo de comunidad inspirada en el *ethos* público de la *polis* griega, el cual es completado a su vez al incluir la comprensión y valoración del sentido de la autoconciencia individual que le faltaba.

3.1. La autoconciencia como clave

El concepto del saber absoluto es uno de los aspectos de la filosofía de Hegel que resultan más difíciles de aceptar desde la perspectiva de la filosofía actual. Lo que está en juego es una forma de superar la separación moderna entre sujeto y objeto que tome en cuenta los aportes de Spinoza, Fichte y Schelling, pero que a la vez se distinga de ellos y los supere. Los tres defienden una filosofía monista, en la que el todo es anterior a sus elementos, pero según el primero ese todo es la unidad de la naturaleza, entendida como sustancia, mientras que en el segundo la unidad del todo no es sustancia, sino sujeto que produce la realidad objetiva a partir de su propia actividad y en el tercero la unidad entre el sujeto y el objeto se gana anulando las diferencias en el absoluto. Hegel combina las dos primeras variantes del monismo de un modo que implica una crítica a la tercera: el todo anterior a sus elementos posee consistencia objetiva, pues no se distingue esencialmente de estos elementos, pero al mismo tiempo es un sujeto que los produce en un proceso diferenciación interna. La identidad sujeto-objeto es expuesta en El Saber absoluto como el resultado final de un proceso de absolución de toda relatividad, en el que la conciencia solo se relaciona consigo misma.[44] Es el resultado de un examen de

[44] La absolvencia o absolución de la relatividad del saber finito es el término mediante el cual Heidegger designa el movimiento de la *Fenomenología del espíritu* en sus lecciones dedicadas a este libro. Esta interpretación le reprocha, entre otras cosas, que piense el tiempo desde una determinación que es propia de la naturaleza como es el espacio, y que finalmente en el saber absoluto o absuelto anule el tiempo por reducirlo al concepto como lo efectivamente real. Se puede

las distintas concepciones posibles de objeto (verdad) en relación con distintas clases posibles de sujetos correspondientes a esos objetos (saber o certidumbre), descartándose por insuficientes todas las figuras en las que el sujeto no sea concebido como la totalidad de lo real.

La autoconciencia es la clave de esta concepción, puesto que proporciona argumentos para la fundamentación teórica del saber y al mismo tiempo para la integración práctica del yo particular y la divinidad sustancial en la unidad del espíritu absoluto. Ello es posible en la medida que Hegel funda la autoconciencia y todo el movimiento de la fenomenología del espíritu en una lógica que interpreta el concepto como un todo de determinaciones que se diferencia a sí mismo a partir de la propia necesidad de su movimiento, haciéndose transparente para sí mismo y constituyendo un sistema completo. Un aspecto esencial de este camino del espíritu hacia la verdad sobre sí mismo es la superación de las miradas y formas de vida unilaterales por medio de la negatividad inherente al automovimiento del concepto. Autores como Martin Heidegger o Theodor Adorno le reconocen a Hegel el mérito de haber introducido este factor energizante en el pensamiento filosófico, pero le reprochan una subordinación o dependencia respecto de una afirmación positiva de la identidad o del absoluto.[45]

---

conceder en cierto modo lo último, no así lo primero, pues el examen detallado de la obra de Hegel permite concluir que es más congruente con el sentido de la misma comprender el tiempo desde la perspectiva de la historia, es decir como determinación esencial del espíritu, y no de la naturaleza. Desde esta perspectiva histórica, la filosofía no se ocupa según Hegel del futuro ni del pasado meramente contingentes, sino del presente en cuanto que reduce el pasado a lo esencial, es decir lo necesario, que solo se puede reconocer como tal una vez que los acontecimientos han tenido lugar, como lo ilustra la célebre imagen del búho de Minerva que «alza su vuelo en el ocaso». Cf. Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (ver Bibliografía); De La Maza, L.M., «La crítica de Heidegger al concepto hegeliano del tiempo», en: Lemm, Vanessa / Ormeño, Juan (eds.): *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la fenomenología del espíritu y otros textos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales 2010, pp. 411-430.

[45] Cf., por ejemplo, Heidegger, M., *Hegel. 1. Die Negativität* (1938/39), 2. *Erläuterung der «Einleitung» zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*: *Gesamtausgabe* 68. Hrsg. von Ingrid Schüssler, 1993. Versión castellana en edición bilingüe de D. V. Picotti C., *Hegel. 1. La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad* (1938/1941) 2. *Dilucidación de la «Introducción» a la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Buenos Aires: Almagesto 2000; Adorno, Theodor, *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966. Versión castellana de A. Brotons Muñoz, *Dialéctica negativa*, en *Obra completa* 6. Madrid: Akal 2005.

3.2. Nuevas lecturas

A esta forma de entender la función de la autoconciencia que se realiza en El Saber absoluto, y en general, la relación de la fenomenología del espíritu con la lógica, se contraponen algunas interpretaciones más o menos influyentes en la actualidad que consideran la autoconciencia desde perspectivas distintas. En el siglo pasado tuvo gran repercusión la lectura de Hegel realizada por Alexandre Kojève en su célebre curso dictado entre 1933-1939 en la *École Practique des Hautes Études* de París.[46] Según esta lectura, Hegel es un filósofo que comprende la historia universal en su conjunto y que tiene la conciencia de alcanzar el saber absoluto por el hecho de vivir en tiempos de Napoleón y poder entenderlo. Interpretando el capítulo sobre la autoconciencia en sentido antropológico, Kojève sostiene que la historia del hombre comienza con la primera lucha que desembocó en la aparición de un amo y un esclavo y solo se acaba en el momento en que esta oposición desaparece como consecuencia de la Revolución Francesa, extendida a toda Europa por las guerras de Napoleón. Al hacer penetrar el conjunto acabado del proceso universal de la historia en su conciencia particular, Hegel consigue que esta conciencia devenga tan universal como el proceso que devela al conocerse a sí misma, es decir que devenga saber absoluto, alcanzado el cual, se llega al fin del tiempo humano, y por tanto de la historia.

Lejos de esta concepción que vincula el reconocimiento con el fin de la historia se encuentran las lecturas de Charles Taylor, Axel Honneth y Paul Ricoeur, que tienen en común el poner de relieve la centralidad del reconocimiento, en un sentido práctico alejado de toda realización final en un saber absoluto.[47] Taylor toma de Hegel la

[46] Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard 1947; versión castellana *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta 2014 (Vers. cast. anterior de Juan José Sebrelli, revisión a cargo de Alfredo Llanos: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade 1971; *La concepción de la antropologia y del ateismo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade 1972; *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade 1972; *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán 1982). Cf. De La Maza, L. M., «La interpretación antropológica de la *Fenomenología del espíritu*. Aportes y problemas», en: *Revista de Filosofía*, vol. LXVIII (2012), pp. 79-101.

[47] Cf. Taylor, Charles, «The Politics of Recognition», en: Gutmann, Amy (ed.), *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*. Princeton: Princeton University Press 1992, 25-73; Versión castellana de M. Utrilla de Neira, *El multiculturalismo y la «Política del Reconocimiento»*. México: FCE 2010; Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp 1992. Versión castellana de M. Ballestero, *La lucha por el reconocimiento. Para una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica 1997; Ricoeur, Paul, *Parcours de la*

relación que establece entre la identidad de los sujetos individuales o colectivos y el reconocimiento o falta de reconocimiento por parte de los otros, para abordar la cuestión acerca del trato que se debe conceder a las minorías étnicas o los grupos humanos en desventaja social, a propósito de la discusión política sobre la autonomía del Quebec francófono en Canadá. Honneth propone retomar el concepto del reconocimiento como una clave de lectura de la historia de las reivindicaciones políticas o, en sus términos, como «gramática de los conflictos sociales». Considera que la lucha por el reconocimiento es un proceso que conduce desde un estadio subdesarrollado hasta un nivel más maduro de las relaciones éticas. Ricoeur, por su parte, amplía la teoría hegeliana del reconocimiento, agregando a una revisión actualizadora del tema hegeliano de la interacción con el otro dos niveles anteriores, asociados a dos sentidos distintos, aunque complementarios del reconocimiento: la identificación de un objeto, lugar o persona, que supone excluir lo distinto e incluir lo semejante, y la aceptación de la capacidad que tiene el sujeto de hacerse cargo responsablemente de sus actos, la cual es atestada por individuos y también reivindicada por colectividades humanas.

Otro enfoque de la autoconciencia es el que ofrecen intérpretes provenientes de corrientes analíticas y pragmáticas del mundo anglosajón. Robert Brandom la entiende como un progresivo aumento de la coherencia y completitud de los pensamientos en el marco de una reflexión acerca de lo que significa que los humanos seamos seres sapientes. Con Kant y contra Hume sostiene que lo que distingue al ser humano en tanto que agente cognoscente es la capacidad de dar y recibir razones, así como de responder por ello. Según Brandom, Hegel le añade a esta idea kantiana el carácter social de la normatividad, es decir que la capacidad de dar y recibir razones se da recíprocamente entre individuos iguales (a lo que refiere el concepto hegeliano del reconocimiento),[48] y que la expresión material de ese ámbito normativo (que corresponde al concepto hegeliano de espíritu) es el lenguaje.[49] Robert Pippin, por su parte, procura arrojar luz sobre

reconnaissance. Trois Études. Paris: Éditions Stock 2003. Versión castellana de A. NEIRA, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: FCE 2006.

48 La «sociabilidad de la razón» es también el hilo conductor de la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* que ofrece su principal biógrafo en la actualidad. Cf. PINKARD, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (ver Bibliografía).

49 Cf., por ejemplo, BRANDOM, Robert, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.Versión castellana de E. DE BUSTOS y E. PÉREZ SEDEÑO, *La Articulación de las razones*. Madrid: Siglo XXI 2002.

el movimiento de la *Fenomenología* destacando los textos en los que Hegel alude a la importancia central de la acción.[50] A su juicio, Hegel niega que la manera correcta de determinar una acción sea observar exclusivamente la intención que el sujeto tuvo antes de realizarla. Para comprender su sentido hay que renunciar a la certeza subjetiva del autoconocimiento y someterse a las reacciones, objeciones y desafíos de otros. En este sentido, la acción debe ser entendida como una negación de la pretensión del sujeto de apropiarse completamente de su acto. La contrapartida del sacrificio de una falsa independencia y autodominio es la libertad entendida como estar consigo mismo en el otro. El saber absoluto es, en este sentido, «la perspectiva última a partir de la cual la racionalidad de nuestras prácticas puede ser evaluada»[51], perspectiva que, a juicio de Pippin, no debe entenderse principalmente por referencia a la Lógica como supuesto fundamento de su sistema, sino más bien en el sentido del movimiento de autoenajenación del espíritu en la sociedad y en la historia.

Estos y otros esfuerzos similares, que tienden a relativizar las bases sistemáticas de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en aras de la posibilidad de una acogida más receptiva y fecunda de esta obra en una época renuente a toda fundamentación metafísica, son muy discutibles desde el punto de vista de una interpretación que pretenda ser fiel a su sentido original. No obstante, tienen el valor de facilitar que algunos de los motivos centrales de la filosofía hegeliana caigan en tierra fértil y contribuyan a dinamizar la reflexión filosófica actual abriendo caminos e iluminando zonas oscuras, o al menos planteando problemas dignos de ser tomados en cuenta por dicha reflexión.

[50] Cf., por ejemplo, PIPPIN, R., «La justificación por desarrollo: la idea de una 'lógica de la experiencia' en la *Fenomenología del espíritu*», en: Lemm, V. / Ormeño, J. (eds.): *Hegel, pensador de la actualidad*, pp. 47-73.

[51] *Op. cit.*, p. 69.

La *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*

GABRIEL AMENGUAL COLL
Universidad de las Islas Baleares
Palma de Mallorca

Ya al final de la *Crítica de la razón pura* (B 860) Kant recordaba que, «regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema»; y añadía: «Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea» (ibídem).[1] Es conocido el carácter sistemático que según Hegel debe tener la filosofía. Esta exigencia ya fue formulada en la FDE y repetida al inicio de todas las ediciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, como reza el título completo de la obra. Después de recordar el contexto en que se gesta la *Enciclopedia*, los años de Núremberg, veremos, en segundo lugar, los textos, qué exposiciones de tales enciclopedias nos ha legado Hegel, para pasar después a ver, en tercer lugar, qué concepto de enciclopedia tiene Hegel; en cuarto lugar, en la consideración de la concepción de la *Enciclopedia* nos saldrá al encuentro cómo Hegel entiende su método de exposición; y, en quinto lugar, echaremos una mirada al desarrollo expositivo de la misma.

[1] Y en *Kritik der Urteilskraft* § 79, Akademie-Ausgabe V, 416 (vers. cast. *Crítica del Juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe 1977, p. 331) Kant afirmaba que «cada ciencia debe tener su lugar determinado en la enciclopedia de todas las ciencias». Sobre las diversas concepciones de enciclopedia en Kant y Hegel cf. MENEGONI, Francesca, «Über den Begriff von 'Enzyklopädie' bei Kant und Hegel», in: Fricke, Christel / König, Peter / Petersen, Thomas (Hg.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1995, 61-80. Y sobre la tradición enciclopédica en filosofía cf. BIGNAMI, Livia, «Il concetto di 'enciclopedia'», in: Biasutti, Franco, et al., *Filosofia e scienze filosofiche nell'»Enciclopedia» hegeliana del 1817*. Trento: Verifiche 1995, 23-61, esp. 44-61.

1. Los años de Núremberg

Para situar estos años recordemos que Hegel terminó la redacción de la *Fenomenología del espíritu* en otoño (octubre) de 1806, abandonando al poco la ciudad de Jena, convertido en campo de batalla de las tropas napoleónicas. Esta primera gran obra de Hegel se publicaría en abril de 1807, siendo su autor redactor del *Diario de Bamberg* (*Bamberger Zeitung*), responsable de la sección de política, cargo que ocupó desde marzo de 1807 hasta noviembre de 1808. Lo que le llevaría a aceptar este trabajo no sería tanto su vocación periodística como la necesidad, de la que bien puede afirmarse que hizo virtud, pues no en vano Hegel será en toda su vida un devoto lector de los periódicos y revistas políticas, y el cargo le ofrecía una «vida pública», «porque no hay hombre más público que el periodista» (Cartas I, 167). Ya mientras vivía en Jena había comentado que «leer el periódico de la mañana es la plegaria matutina del realista. Uno orienta su actitud hacia el mundo o bien por Dios, o bien por lo que el mundo es. La primera vía da tanta seguridad como la segunda, pues en cada caso uno sabe dónde está.» (TWH II, 547)[2]

A través de su amigo Niethammer, a la sazón consejero de educación de Baviera, recibió Hegel la oferta de profesor de filosofía y director del Gimnasio de Núremberg, cargo que ejercería desde noviembre de 1808 hasta julio de 1816, que pasaría a ocupar la cátedra de filosofía de la universidad de Heidelberg por cuatro semestres, hasta su traslado a la universidad de Berlín. Según la «Normativa general» debía enseñar en un curso «Introducción a la filosofía y adiestramiento en lógica» y en el otro «Introducción al conocimiento de la coherencia universal de las ciencias» y «Religión, derecho y deberes».[3]

Todo hace pensar que Hegel tenía la intención de hacer uso de su *Fenomenología*, recientemente publicada y que se ofrecía como introducción a la ciencia/filosofía. Pero pronto notó que dicha exposición

[2] Sobre esta etapa de la vida y filosofía de Hegel cf. Beyer, Wilhelm R., *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*. Frankfurt a.M.: Schulte-Bulmke ²1974; Baum, Manfred / Meist, Kurt, «Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung. Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit», in: *Hegel-Studien* 10 (1975) 87-127.

[3] Sobre este período cf. Nicolin, Friedhelm, «Pädagogik - Propädeutik - Enzyklopädie», in: Pöggeler, Otto (ed.), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*. Freiburg/München: Alber 1977, pp. 91-105; Beyer, Wilhelm Raimund (Hrsg.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung. Nürnberger Hegel-Tage 1981*. Hamburg: Meiner 1982; Rameil, Udo, «Die Phänomenologie des Geistes in Hegels Nürnberger Propädeutik», in: Eley, Lothar (Hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse'*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1990, pp. 84-130.

no era la adecuada para los alumnos, de modo que fue refundiendo el complejo contenido de dicha obra en breves parágrafos que dictaría y explicaría en clase. Pero el cambio no fue sólo de estilo, afectó al contenido y fue la ocasión de que se crearan las condiciones para que se iniciara el proceso de génesis de la *Enciclopedia*. El primer curso empezó con el concepto de razón, correspondiente al homónimo capítulo de la *Fenomenología*, del que saltó a la lógica. Posteriormente entre los capítulos sobre la razón y la lógica se intercaló la «Psicología», presentada como la «auténtica doctrina del espíritu» (TWH IV, 112). La introducción a la filosofía ni siquiera va tener el título de Fenomenología, sino de «doctrina de la conciencia», posteriormente denominada Pneumatología.

Como ya en la *Fenomenología*, también aquí el capítulo sobre la razón es la conclusión de la dialéctica entre conciencia y autoconciencia, desembocando en el concepto de autoconciencia universal, consistente fundamentalmente en normas sociales, en palabras de la *Fenomenología*, «el yo que es nosotros, y el nosotros que es yo» (FDE GW IX, 108; Obras I, 237). Para el estudio del «nosotros» aquí no va a recorrer el periplo de las figuras históricas del espíritu, como hizo en la *Fenomenología*, sino que se pasa a la lógica, como la investigación de la estructura de esta clase de pensamiento social. De todos modos para la investigación de dicho pensamiento del nosotros (la lógica) se requiere algo que lo introduzca, de modo que de nuevo se presenta la necesidad de una *Fenomenología*, pero ahora reducida a su primera parte («A. La conciencia»), que exponga la teoría de la conciencia, de modo que la lógica vino a situarse después de la Fenomenología.

Esta organización de los temas, que van de la Fenomenología a la Lógica y a la Psicología, la va aprovechar Hegel para impartir el curso tan pretencioso de «Introducción al conocimiento de la coherencia universal de las ciencias». Hegel interpretó que dicho título exigía una visión panorámica del modo en que se articulan entre sí las diversas ciencias filosóficas y cómo se relacionan éstas a su vez con las ciencias empíricas. No existiendo ningún texto que le pudiera servir de apoyo, Hegel se vio en la necesidad de elaborar un breve compendio de su propio sistema, al que llamó *Enciclopedia*. Bajo esta denominación entendía Hegel una ordenación y una derivación (deducción en términos kantianos) con rigor teórico y científico de las tres ciencias filosóficas que, por lo menos a partir del informe a Niethammer sobre la enseñanza de la filosofía en el Gimnasio (1812), tenía clasificadas como lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu (TWH IV, 407).[4]

[4] *Escritos pedagógicos*. Traducción e introducción de Arsenio Ginzo. Madrid: FCE 1991, p. 137.

2. El texto

De la *Enciclopedia* tenemos tres ediciones preparadas por Hegel mismo: la de Heidelberg (1817) y dos ediciones berlinesas (1827, 1830). La primera edición Hegel pudo publicarla apenas llegado a la universidad de Heidelberg (1816-1818), porque contaba ya con materiales previos que había elaborado en los años que enseñó filosofía en el gimnasio de Núremberg[5] (1808-1816), que pudo usar en el primer semestre de docencia (invierno 1816-17), y que con una revisión pudieron formar la nueva obra. Esta elaboración previa tiene tal importancia que puede considerarse como el primer intento de exposición de la *Enciclopedia*, mientras que las dos ediciones berlinesas, que ofrecen pocas diferencias, pueden considerarse como formando el tercero.[6]

A pesar de que en la *Enciclopedia* A[7] recuerde de nuevo la exigencia de que la filosofía es «necesariamente sistema» (Enc A § 7), éste no encuentra su exposición en la *Enciclopedia*. De hecho en ningún momento se habla de «sistema de la ciencia» o «de la filosofía», como sí, en cambio, figuró en la FDE,[8] y lo afirma expresamente: «Pero como enciclopedia no se ha de exponer la ciencia en el desarrollo detallado de su particularización, sino que se ha de limitar a los

[5] GW X: *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816)* vols. 10,1 y 10,2. Hg. von Klaus Grotsch. 2006. TWH IV: «Texte zur philosophischen Propädeutik«.Traducción parcial en Hegel, *Propedéutica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*. Prólogo, traducción y notas de Laura Mues de Schrenk. México: UNAM 1984; *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*. Traducción de Jorge Navarro Pérez, Gabriel Buíguez, Juan Mateo Marquina y Rafael Rodríguez Manzaneque. Murcia: Univ. de Murcia 1993; *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de Bachillerato*. Trad. y edición de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Museu València de la Il·lustració i la Modernitat 2007. Estos cursos han sido editados también como *Propedéutica filosófica*, así en JA III. Además de los cursos del Gimnasio, de estos años son conocidos los discursos, que a principio de curso tenía como director del Gimnasio, tratando lo que en general se puede entender como cuestiones pedagógicas, así como informes sobre la enseñanza de la filosofía en el Gimnasio, se encuentran recopilados en *Escritos pedagógicos*. Traducción e introducción de Arsenio Ginzo. Madrid: FCE 1991.

[6] Así Holz, Hans Heinz, «Hegels Wissenschaftskonzept in der *Enzyklopädie*», in: Sandkühler, H.J. (Hg.), *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften*. Bern-Frankfurt aM.: Lang 1995, 153-169, ref. p. 160.

[7] En este capítulo se hará referencia a las distintas ediciones de la *Enciclopedias* señalándolas como A, B y C.

[8] FDE: «La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma» (GW IX, 11; Obras I, 115). «Lo verdadero es el todo» (GW IX, 19; Obras I, 124). «Que lo verdadero sólo en cuanto sistema es efectivamente real» (GW IX, 22; Obras I, 127).

comienzos y a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares» (Enc A § 9, casi igual en Enc C § 16). Más que una exposición del sistema, la *Enciclopedia* pretende ser un manual para los estudiantes, lo cual queda expresado en el añadido al título «en compendio». Se trata, pues, de un compendio para uso en las clases y de hecho será el texto que Hegel usará para sus cursos sobre lógica y metafísica, sobre filosofía de la naturaleza y sobre antropología y psicología, además de las específicas sobre la *Enciclopedia*.

La *Enciclopedia* se caracteriza, pues, por este doble rasgo de ser un compendio y de estar al servicio de las clases: «un compendio» cuyo fin es «el de servir como libro de texto que ha de recibir su necesaria explanación en las lecciones orales», como repetirá en el prólogo a la segunda y tercera edición.[9] El carácter de compendio se refleja en su estilo sintético, conciso y con cierto aire de abstracción, como si de la formulación de tesis se tratara, y por no entrar en detalles ni aclaraciones, que se dejan para las explicaciones en clase.

La primera edición (Heidelberg 1817) tiene «todavía todo el hálito creativo de la primera producción. Las ediciones posteriores están mucho más detalladas en el desarrollo de lo particular, y especialmente en las notas polémicas y apologéticas; pero para tener el sistema de Hegel en su totalidad concentrada, tal como surgió con toda la fuerza del aparecer primitivo, se deberá volver siempre a esta primera edición, por lo que se deberá reimprimir de nuevo».[10] Así juzgaba Rosenkranz la diferencia entre la primera y las otras dos ediciones. Sin embargo la primera no surgió por un golpe de inspiración, pues llevaba los años de Núremberg de preparación; es, por tanto, fruto de un prolongado trabajo.

La segunda edición (Berlín 1827) es una obra nueva, por su aumento considerable, con el añadido de más de 100 parágrafos, y por el tratamiento más cuidadoso de cuestiones particulares. La tercera (Berlín 1830), en cambio, introduce pocos cambios respecto de la segunda. Esta última edición se vio considerablemente aumentada por obra de sus discípulos, en las ediciones preparadas por ellos, en las que complementaron cada uno de los parágrafos con añadidos tomados de los apuntes de las lecciones que Hegel diera sobre las distintas partes del sistema. A partir de este aumento del material Glockner, para mayor confusión, editó la *Enciclopedia* en tres volúmenes con el

[9] Enc B GW XIX, 5; Enc C GW XX, 27; cast 59s., 85.

[10] ROSENKRANZ, Karl, *G.W.F. Hegels Leben*. Reimpresión. Darmstadt: WBG 1977, 306.

título de «Sistema de la filosofía»,[11] uno para la Lógica, otro para la Filosofía de la Naturaleza, y el tercero sobre la Filosofía del Espíritu.

3. El concepto de Enciclopedia

En la *Propedéutica filosófica* de Núremberg Hegel empieza señalando que «una enciclopedia ha de considerar todo el complejo de las ciencias según el objeto de cada una y según el concepto fundamental del mismo».[12] Con ello ha indicado el campo de estudio o exposición propio de una enciclopedia, a saber, el conjunto del saber de todas las ciencias filosóficas, y el modo en que se ha de tratar, esto es, cada una según su objeto específico sobre la base de su concepto fundamental. Después de trazar los rasgos de una ciencia, pasa a distinguir entre enciclopedia ordinaria y filosófica. En la primera, las ciencias son asumidas empíricamente tal como se encuentran, agrupándolas según afinidades o parentescos.[13] «La enciclopedia filosófica, en cambio, es la ciencia de la conexión necesaria, determinada por el concepto, y del surgimiento filosófico de los conceptos fundamentales y principios de las ciencias».[14] Mientras la primera recoge los datos empíricos, la segunda trata de la conexión necesaria, conceptual; una expone los conocimientos científicos, ordenándolos según afinidades y parentescos, la otra funda las ciencias, ofreciendo los principios y los conceptos fundamentales. Por ello la enciclopedia filosófica es «propiamente la exposición del contenido universal de la filosofía, pues lo que en las ciencias se basa en la razón, depende de la filosofía.»[15]

Dada esta diversa concepción se comprende no sólo que Hegel no haga referencia alguna a la magna obra de los enciclopedistas franceses, sino que se distancie de su concepción, puesto que dicha forma de exposición no puede ofrecer principio alguno que ordene y conjunte los conocimientos, amén que los que expone no siempre han sido confrontados, siendo a veces escaso su valor científico. Al concepto de ciencia, propio de la filosofía clásica alemana desde Kant y del que Hegel parte, pertenece un doble postulado, el del empiris-

[11] *System der Philosophie*. JA VIII-X. Esta misma edición con los «agregados» de los discípulos, bajo el título de *Enciclopedia*, es la reproducida en TWH VIII-X.

[12] § 1, TWH IV, 9. Cf. Bignami, «Il concetto di 'enciclopedia'», 24-27 y en general Holz, Hans Heinz, «Hegels Enzyklopädie-Konzept. Die philosophische Konstruktion der Einheit der Wissenschaften», in: *Dialektik* número 16: *Enzyklopädie und Emanzipation. Das ganze Wissen*, (Köln 1988) pp. 24-39; y del mismo «Hegels Wissenschaftskonzept in der *Enzyklopädie*», 153-169.

[13] § 5; TWH IV, 10.

[14] § 6; TWH IV, 10.

[15] § 7; TWH IV, 10.

mo: conocimiento obtenido por experiencia, y el del racionalismo: los hechos observados deben estar en una conexión sistemática, cuya descripción no puede contradecir las leyes de la lógica, de validez a priori. «El conocimiento es la exposición de un objeto según sus determinaciones existentes, tal como las mismas se conciben en la unidad de su concepto».[16] La exposición de los conocimientos científicos, además de atender a la experiencia (a las determinaciones existentes de los objetos), atiende al concepto de los objetos y a las leyes de la conexión entre los conceptos. De esta manera la lógica, la metafísica y la teoría del conocimiento se unen en este proceso de exposición y de fundamentación, formando una unidad; esta unidad es lo que Hegel desarrolla como el sistema de la filosofía especulativa. «Filosofía especulativa es la exposición de lo que es verdad, en el proceso en que es obtenida o, mejor, puesto que no se formula desde el sujeto de conocimiento, tal como se muestra».[17]

«El título de *Enciclopedia* podría parecer a primera vista que permite un menor rigor en el método científico y un enlace [más] extrínseco [de los contenidos]; pero ocurre que la naturaleza del asunto comporta que la conexión lógica deba permanecer como base [de la exposición]».[18] La conexión entre los conocimientos, en el caso de la enciclopedia filosófica, tal como la concibe Hegel, no proviene de algo extrínseco, sino de «la naturaleza del asunto», es decir, del asunto tal como es considerado filosóficamente, según su concepto. Ello apunta tanto a un nivel de consideración de los objetos, nivel filosófico, como a una conexión necesaria entre los objetos que se exponen. El orden de exposición, o su articulación, no es, pues, arbitraria, ni extrínseca, como suele ser el caso de la enciclopedia de los ilustrados o en su sentido corriente, sino que responde a la consideración filosófica de los objetos mismos. Este aspecto de la enciclopedia lleva a que sea considerada como la exposición del sistema hegeliano. Dicha consideración puede ser admitida con una doble reserva: primera, se trata de *una* exposición y no de *la* exposición, puesto que otras exposiciones son posibles, e incluso Hegel al final de la *Enciclopedia* señalará tres modos de exposición del sistema, los tres silogismos, bajo los cuales puede exponerse el sistema (Enc C §§ 574-577). La segunda salvedad es su carácter pedagógico, de «compendio», de manual que Hegel publica «para uso de sus lecciones», tal como

16 § 94; TWH IV, 32.

17 Holz, Hans Heinz, «Hegels Wissenschaftskonzept in der *Enzyklopädie*», in: Sandkühler, H.J. (Hg.), *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften*. Bern-Frankfurt aM.: Lang 1995, 153-169, cita p. 158.

18 Prólogo a Enc B: TWH VIII, 14; cast. 60.

figura en la misma portada, bajo el título de la obra,[19] escrita por «la necesidad de poner en manos de los alumnos un hilo conductor para mis lecciones de filosofía».[20]

La «conexión lógica» es esencial al sistema, es el elemento que lo constituye como tal. ¿De dónde surge esta conexión? De la fundamentación misma del conocimiento y de los conocimientos o de las ciencias particulares. La idea misma de sistema surge de la de probar y fundamentar. Ahora bien, probar y fundamentar remite siempre a razones y principios; pero entonces hay que probar y fundamentar estas mismas razones y estos mismos principios; ello nos lleva a un regreso al infinito, de modo que en último término no se fundamenta nada. Por otra parte, el fundamento no puede ser exterior ni previo al sistema, pues se trataría de un conocimiento no probado o de un no conocimiento (una creencia). Entonces, ¿dónde encontrar el fundamento? La respuesta de Hegel es que el fundamento se encuentra en la misma exposición, que ella misma contiene su fundamento, el cual reside en la conexión intrínseca entre los objetos y su conocimiento, de modo que unos remiten a otros de manera necesaria, fundando una construcción que se sostiene por sí misma y no por un fundamento exterior o previo. El sistema hegeliano se sostiene, pues, por una fundamentación holística, por la misma exposición del conjunto. De ahí también que sólo la totalidad sea la verdad: «lo verdadero es el todo».[21]

4. El método

Tratando del modo de exposición y fundamentación, entramos en la concepción hegeliana del método.

La fundamentación holística —y el todo como forma y contenido de la filosofía— nos lleva a su configuración como círculo de círculos. El todo que considera la filosofía no es la noche en que todos los gatos son pardos, no es una abstracción o algo indeterminado, sino que cada objeto tiene sus perfiles propios. Cada ciencia, cada parte de la filosofía es un círculo. «Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo» (Enc C § 15). Cada parte tiene su propia racionalidad, contiene «la idea filosófica» (Enc C § 15); cada parte contiene el todo. Pero precisamente «porque el círculo particular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento», rebasa sus límites y «funda una esfera exterior» (Enc C § 15). De esta manera todo círculo remite a otro, formando el «círculo

[19] Enc A, GW XIII, 1; cast. 57.
[20] Prólogo a Enc A, TWH VII, 11, cast. 81.
[21] FDE GW IX, 19; Obras I, 124.

de círculos»: «la totalidad se presenta como un círculo de círculos» (Enc C § 15). De todos modos la figura geométrica, usada por Hegel, «un círculo de círculos», no acaba de expresar la relación entre las partes, los círculos; pues en dicha relación hay un avanzar hacia una mayor concreción, por lo que quizás sería mejor hablar de espiral. Los inicios son abstractos, particulares, mientras que su forma cumplida es concreta, es el todo; el avance que va de lo particular al todo es un avance hacia lo concreto; pues el todo es lo concreto, lo particular es una abstracción que realiza el entendimiento para distintos fines, sean de uso o de comprensión.

No hay nada anterior al conocimiento, sobre lo cual éste pueda fundarse, sino que la crítica del conocimiento es el conocimiento mismo.[22] Así podría resumirse el método filosófico de Hegel como unidad de conocimiento y crítica del conocimiento, o si se prefiere, como unidad de conocimiento y su fundamentación. «La filosofía puede determinarse [...] como contemplación pensante de los objetos» y más en concreto como «conocimiento concipiente», pensante o conceptualizador (Enc C § 29), llevando a concepto la experiencia y el conocimiento que de ella deriva. Hegel explica la necesidad de la filosofía precisamente por la necesidad de superar formas finitas, limitadas de conocimiento, como son la intuición, la imaginación, etc. hasta que se alcance el «pensar como objeto propio» (Enc C § 11, cf. §§ 79-82). «De este modo [el espíritu] se encuentra a sí mismo en el sentido más profundo de la expresión, puesto que su principio, su mismidad sin mezcla, es el pensar» (Enc C § 11); de esta manera alcanza su propia autodeterminación, y por tanto la libertad. El pensar aparece como una unión de lo que en Kant son conocimientos separados, dados por facultades distintas, conocimientos que aquí son pensados como formas distintas del pensar mismo.

Ahora bien, esta transformación en puras formas distintas dentro del ámbito del pensamiento, que comprende en sí sensibilidad y entendimiento, no se ahorra las contradicciones, más bien, precisamente porque se piensan conjuntamente, aparecen con toda su fuerza. Por ello «la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica», puesto que el pensar, «en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción», lo cual «constituye un aspecto capital de la lógica» (Enc C § 11 nota).[23] Con ello Hegel asume la dialéctica kantiana, en particular su visión de las antinomias, pero ampliando la

[22] Alusión crítica a Kant, en el sentido que la crítica del conocimiento es ya conocimiento.

[23] El otro aspecto capital de la lógica se sigue de la «necesidad superior» del pensar de no quedar fijado en tales contradicciones, sino de alcanzar «en el pensar la solución de sus propias contradicciones». (Enc C § 11).

contradicción a toda la realidad. Hegel confirma la visión que «el entendimiento determina y mantiene firmes las determinaciones; la razón es negativa y dialéctica, por disolver en nada las determinaciones del entendimiento; es positiva, por engendrar lo universal y subsumir bajo él lo particular».[24] Aquí Hegel nombra los «tres lados» de lo lógico-real: el «abstracto o propio del entendimiento», «el dialéctico o racional-negativo» y «el especulativo o racional-positivo» (Enc C § 79).

El entendimiento determina las cosas, es decir, llega a especificarlas más allá de su particularidad, alcanza lo universal, llegando a definir las cosas, al mismo tiempo que delimitándolas unas de otras. En este sentido el entendimiento realiza el movimiento inverso al de la sensibilidad, que se acerca a las cosas, mientras que éste se separa de ellas y hace abstracción de sus caracteres particulares (Enc C § 80). Con ello el entendimiento entra en contradicción con la sensibilidad (con lo cual Hegel viene a decir que la sensibilidad es una construcción del entendimiento). Ahora bien, esta contradicción es el momento «dialéctico o racional-negativo», el segundo lado de los tres mencionados. Este segundo momento se refiere a la interna contradicción de la realidad misma, de modo que «el momento dialéctico es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas» (Enc C § 81). En el agregado al § 81 de Enc C se nos ofrece un modelo para pensar este «autosuperarse» (TWH VIII, 169s.): cuando lo universal, puesto por el entendimiento, como abstractamente universal, es contrapuesto a lo particular, el universal mismo se determina como particular, se hace particular; al ser opuesto al particular, el universal se ha puesto a su mismo nivel, muestra que él mismo es particular; con lo cual este universal es sólo un particular, él mismo se ha superado y ha pasado a ser su opuesto; ello pone de manifiesto una contradicción. Este momento dialéctico del propio autosuperarse constituye no sólo la verdadera naturaleza de estas determinaciones del entendimiento, sino de las cosas y de lo infinito en general. Por eso la dialéctica no es la visión subjetiva del pensar, sino que manifiesta el movimiento interno de las cosas. De ahí que se la denomine como «el alma de todo conocer verdaderamente científico» y «el automovimiento del concepto»,[25] que siempre debe ser a la vez el movimiento de la cosa.

Hegel reconoce que este momento dialéctico es una aportación kantiana (Enc C § 48), pero que, en cambio, no dio el paso hasta reconocer «lo afirmativo» en la dialéctica; este lado es tan importante que sólo por su medio la filosofía puede moverse en el nivel de lo «es-

[24] CL prólogo 1.ª ed. GW XI, 7; trad. cast. de Duque, 185

[25] Enc C § 81 agregado: TWH VIII, 173; FDE GW IX, 48; Obras I, 158, respectivamente.

peculativo o racional-positivo» (Enc C § 79). Se trata de reconocer la negación como determinada; así el autosuperarse de las determinaciones del entendimiento no tiene la nada como resultado, sino que, como negación de algo, la contradicción queda determinada por aquello de lo que es negación. Así va a resultar que lo universal, que se supera a sí mismo, siendo la negación de lo particular, lleva lo particular en sí como superado, en el doble sentido del término: negado y conservado o elevado, eliminado en su particularidad y elevado al nivel universal; con ello el universal pierde su abstracción y se convierte en universal concreto. Este movimiento Hegel lo describe en la CL en estos términos: el espíritu «niega lo simple, y pone así la diferencia determinada del entendimiento; pero en la misma medida la disuelve y es, así, dialéctico. Pero no se detiene en la nada de este resultado, sino que es allí, justamente de este modo positivo, restableciendo así, por ende, lo simple primero, pero como universal; no es que venga a subsumirse bajo éste un particular dado, sino que el particular se ha codeterminado ya en aquel determinar y en su disolución. Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinidad y en ésta su igualdad consigo, siendo con ello el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocer, y a la vez el alma inmanente del contenido mismo».[26]

Dado el carácter intrínseco de la conexión en la exposición se hace necesario ver no sólo las materias que se exponen, sino su orden, su conexión, el paso de uno a otro, que expresa el orden como los objetos se remiten unos a otros y se articula el mundo, tal como es expuesto en la *Enciclopedia.*

5. El desarrollo de la Enciclopedia

El primer problema que suele plantearse, y lo mismo hace Hegel, es el del comienzo, lo cual resulta un problema más agudo en el caso de Hegel, dado que su sistema se presenta como un círculo de círculos. Si bien objetivamente es posible empezar por cualquier punto del círculo, subjetivamente se requiere una introducción; a dicha necesidad Hegel da tres respuestas: toda la FDE, el capítulo de la CL: «¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?», y Enc C §§ 26-83.

Dejando al margen la cuestión de la relación entre la FDE y la CL,[27] lo cierto es que en la *Enciclopedia* la lógica ha desplazado a la FDE como inicio del sistema, convirtiéndose en la primera parte del sistema, que es a la vez el tratado del método y el primer tratamiento

[26] CL prólogo 1.ª ed. GW XI, 7s.; Duque, 185s.

[27] Fulda, Hans Friedrich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik.* Frankfurt a.M.: Klostermann 1965, ²1976.

de las materias filosóficas tal como se presentan como conceptos o determinaciones del pensar, y en este sentido es lógica, en tanto que tratado de los conceptos, y a la vez metafísica, en tanto que tratamiento no formal de los conceptos, sino también de sus contenidos. Dicha posición de la lógica obedece a que la introducción a la ciencia ha de ser a su vez científico, es decir, filosófico. Entonces se ha de empezar tomando «al pensamiento como objeto del pensar», precisamente porque éste es «el acto libre de pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y, por tanto, él mismo se engendra y da su objeto» (Enc C § 17). Este ser para sí no es más que la unidad del pensamiento y de lo pensado en el pensar liberado de la contraposición propia de la conciencia (entre sujeto y objeto), pensar al que nos ha conducido el recorrido de la FED desde la conciencia sensible o natural hasta el saber absoluto.

Con ello nos movemos ya en el nivel de la exposición del sistema: la idea, sea ésta tal como aparece en el pensamiento (la lógica), sea tal como se despliega en las diversas materias de la filosofía (naturaleza y espíritu). A pesar de la dificultad de ofrecer una división, previa a la exposición, puesto que sólo en el despliegue de la exposición van a ponerse al descubierto las partes, Hegel, mencionada tal dificultad, presenta una división del sistema como una articulación inmanente de la idea, como sigue: 1) «la idea se hace patente como el pensar simplemente idéntico a sí mismo», dando lugar a la lógica como la «ciencia de la idea en sí y para sí»; 2) el pensar «se hace patente igualmente como la actividad de ponerse ante sí para ser para sí», dando lugar a la filosofía de la naturaleza, «como ciencia de la idea en su ser-otro», en su exterioridad; y 3) el pensar «en este otro» está «sólo cabe sí», dando lugar a la filosofía del espíritu, «como ciencia de la idea que regresa a sí desde su ser-otro» (Enc C § 18).

Esta tríada tiene profundas raíces en la filosofía hegeliana; se puede afirmar que es su figura especulativa fundamental, que tiene que ver con el método, la dialéctica o pensar especulativo, y con la estructura fundamental de todo el sistema. Se trata de la figura de la idea 1) que es en sí, 2) que se exterioriza, sale fuera de sí y se objetiva en el exterior, y 3) que retorna a sí, encontrándose cabe sí en aquello que inicialmente era exterior y extraño. Es la figura 1) de la inmediatez, del ser de la unidad indiferenciada, 2) que se despliega creando escisiones y divisiones, particularizándose en la multiplicidad de cosas o fenómenos, y 3) que finalmente alcanza la reconciliación, una unidad pensada, creada, puesta, asumiendo las diferencias dentro de la unidad. A pesar de la importancia de esta tripartición y la frecuencia con que se aplica a las distintas partes del sistema, en modo alguno ha de entenderse como un modelo formal, como un esquema que se aplique a las distintas partes. Tales tríadas no han de entenderse como una posición subjetiva, sino como el proceso del despliegue concep-

tual de la cosa misma. Esta dialéctica no es formal, ni tampoco «un sistema subjetivo para columpiar raciocinios que van de acá para allá y de allá para acá» (Enc C § 81 nota).

Las partes fundamentales del sistema hegeliano son, pues, la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. «La lógica es la ciencia de la idea pura, esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensar» (Enc C § 19). La lógica es la ciencia pura, que «presupone la liberación de la oposición de la conciencia [entre ella y el objeto]. La ciencia [de la lógica] contiene el pensamiento en la media en que él es, precisamente de la misma manera, la cosa en sí misma, o bien contiene a la cosa en sí misma en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro. O bien, el concepto de la ciencia es: que la verdad sea la pura autoconciencia y tenga la figura del sí mismo, que lo que es en sí es el concepto, y el concepto lo que es en sí.»[28] La idea o logos, con su tejer y obrar, se aprende en la lógica, pero dicha idea, al llegar a su culminación como idea absoluta, se exterioriza en la naturaleza, dando lugar la filosofía de la naturaleza «como ciencia de la idea en su ser-otro» (Enc C § 18). En ella la idea es «como lo negativo de sí misma o es exterior a sí, por tanto la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta idea [...], sino [que] la exterioridad constituye la determinación en que está la idea» (Enc C § 247). La idea realiza el movimiento de vuelta a sí y constituye el espíritu. El espíritu presupone a la naturaleza y es su verdad y por tanto lo que la funda, en él se alcanza el ser-para-sí (Enc C § 381), de modo que su «esencia» «es formalmente la libertad» (Enc C § 382), superando la exterioridad y la necesidad que rigen el mundo de la naturaleza. Es el mundo humano, regido por la razón y por razones (no por causas), el desarrollo de la libertad, que va desde la propia autodeterminación que empieza en el mismo pensar, se desarrolla a través de las instituciones jurídicas, morales, sociales y políticas, pero también el arte, la religión y la filosofía.

En esta *Guía*, a cada una de las dos primeras (lógica y filosofía de la naturaleza) se le va a dedicar un capítulo; a la tercera, la filosofía del espíritu, varios, dada la importancia de cada uno de los apartados en que se divide: espíritu subjetivo (que correspondería a una antropología filosófica), espíritu objetivo o filosofía del derecho (que incluye toda la filosofía práctica, desde la moral, la filosofía del derecho, la filosofía social, la filosofía política, hasta la filosofía de la historia), espíritu absoluto, el cual comprende el arte, la religión y la filosofía, cuya exposición se divide en estética, filosofía de la religión, filosofía de la filosofía e historia de la filosofía.

[28] CLI GW XI, 21; Duque, 199.

La *Ciencia de la Lógica* (1812/1832, 1813, 1816)

JUAN J. PADIAL
Universidad de Málaga

1. LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* EN EL CONJUNTO DE LA OBRA DE HEGEL

La *Ciencia de la lógica* quizá sea el libro más importante de Hegel, y una de las obras más valiosas de la metafísica occidental. Aunque terminada de publicar en 1816 fue objeto de un largo proceso de revisión por parte de Hegel, que culminaría siete días antes de su muerte, cuando dio punto final a la introducción a una segunda edición profundamente modificada de la primera parte de la *Ciencia de la lógica* —la lógica del ser—. Hegel murió inesperadamente, dejando truncados varios proyectos sumamente importantes: un libro sobre la filosofía del espíritu subjetivo, y la revisión de las otras dos partes de la *Ciencia de la lógica.*

Este sistema metafísico no es, pues, tan cerrado ni compacto como la historiografía al uso ha dado a entender. Más bien es el fruto de una larga historia que quizá comience en 1797 y que dejará inacabada a su muerte. La historia de estos dos libros (pues el primer libro de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* tiene el mismo título que la obra terminada en 1816) recuerda las sucesivas reelaboraciones de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte. Si no de un sistema abierto, quizá podríamos hablar de una obra inacabada, como la conocida sinfonía de su coetáneo Schubert.

En 1797 es redactado un breve *Primer esbozo de programa de sistema del idealismo alemán.* La autoría es desconocida y muchas de las tesis explícitas están en abierta contradicción con las que Hegel mantendrá en su madurez. Son, en cambio, muy consonantes con las posiciones de Hölderlin. No obstante no parece desdeñable que la autoría sea compartida entre los tres amigos del seminario protestante de Tubinga: Schelling, Hölderlin y el mismo Hegel. Sin duda, el valor que se confiere a la poesía, a la mitología o a la unificación en la belleza no serían del gusto de Hegel pasados unos años. Pero éste es

un esbozo de *sistema*, en el que la Idea, la libertad y la subjetividad tienen el papel más destacado. Justamente los temas en que culmina la *Ciencia de la lógica*, y que forman como el ápice de la investigación metafísica hegeliana, el punto *ad quem*, al que arriba y se dirige la obra que comentamos.

Estas páginas fragmentarias son un intento de sistema, de génesis a partir de un principio puramente racional —no empírico— de un conjunto de elementos que podrían parecer heterogéneos. Así había procedido Kant en sus investigaciones trascendentales, señalando en abierta confrontación con el empirismo que aunque todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no todo él arranca de ella. El sistema es justamente la exploración de estas raíces no empíricas del conocer.

Años más tarde, ya como joven profesor extraordinario en la universidad de Jena, Hegel prosigue realizando esbozos de sistemas metafísicos. Bien examinando el alcance y los límites de sistemas anteriores (el ensayo sobre la *Diferencia* de 1801), bien pergeñando y pugnando por dar forma al propio sistema: los diferentes esbozos de sistema jenenses.

En el curso académico 1801-02, su primer año como profesor universitario, Hegel imparte en Jena una lección sobre «Lógica y Metafísica» (contenida en GW V y en GW XXIII-1, donde se contienen los apuntes de clase de I.P.V. Troxler). En esta lección, Hegel entiende separadamente ambas disciplinas. Siendo la primera una propedéutica para la metafísica. Además, piensa que la lógica ha de ocuparse de las formas del conocer finito. En esto sigue la estela de la lógica trascendental kantiana y su atenimiento al objeto de experiencia.

En el semestre de invierno del curso 1804-05, Hegel elabora un extenso documento conocido como *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (GW VII). No se trata de un borrador, sino de un texto pasado a limpio, lo que indica las esperanzas que Hegel abrigaba durante su redacción. Pero el texto fue interrumpido repentinamente, y dejado inacabado (faltan algunas secciones de la lógica, la completa filosofía del espíritu, la de la religión y la introducción). Como si las dificultades y aporías surgidas durante su desarrollo hubiesen desesperado al autor. Un autor, Hegel, que está dando estos primeros pasos sistemáticos bajo el influjo de Schelling. Las dificultades de esta primera navegación le impulsarán a acometer una segunda con las solas fuerzas de sus brazos. Será la *Fenomenología del espíritu* y sobre todo la *Ciencia de la lógica*.

En este segundo esbozo de sistema de Jena, la lógica y la metafísica siguen siendo tratadas separadamente. Esta es una convicción que Schelling mantendrá siempre, y por la que acusará a la *Ciencia de la lógica* de ser tan sólo una filosofía negativa, en modo alguno real.

Esto no quiere decir que lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza estén disociadas, pues Hegel parte de la identidad entre pensamiento y ser, entre sujeto y objeto, entre conocer y conocido. Es decir, Hegel está poniendo como origen e identidad primera la verdad. La mctafísica aplica lo tematizado en la lógica, permitiendo un tratamiento *a priori* de sus temas: los principios reales, Dios, alma, mundo (estudiados por la metafísica de la objetividad), el yo cognoscente, el actuante y el espíritu absoluto (que forman el campo de estudio de la metafísica de la subjetividad). En cualquier caso, el sistema comienza con el estudio dc una diferencia en el seno de la identidad originaria, es decir, se inicia con el desmembramiento entre pensamiento y ser, o lo que es lo mismo la lógica y la metafísica constituyen el análisis de la identidad y por ello versan sobre diferentes objetos.

En esta segunda lógica jenense las categorías son analizadas según el tipo de relaciones que cabe establecer entrc ellas (respectividad cualitativa, matemática, etc.) relaciones (de sustancialidad, causalidad, etc.) y método —o proporción— (dcfinición, división, conocimiento). Aparece así un tema crucial y determinante de la concepción hegeliana de la *Lógica*, y es que las categorías lógicas son autoreferentes, guardan relaciones cntre ellas, quc cs justamente lo clucidado por la lógica. Pero el ámbito de lo mental no es de suyo real, sino meramente racional, o lo que es lo mismo, pensable o posible. Por ello, la filosofía de la naturaleza de Jena recurre a la prueba, exhibiendo así la separación entre lo lógico y lo real. No obstante, sorprende ya la estructura de esta primera lógica sistcmática de Hegel, pues anticipa la del sistema maduro, aunque el elenco de determinaciones estudiadas sea bastante pobre[1].

La tranquilidad y desahogo económico de que gozará Hegel en Nüremberg le permitirán dar forma a su sistema maduro y a nuestro libro. La *Ciencia de la lógica* aparecerá en tres volúmenes publicados respectivamente en 1812 (la doctrina del ser, GW XI[1 ed.] y XXI[2 ed.]), 1813 (la doctrina de la esencia, también contenida en GW XI) y 1816 (la doctrina del concepto u lógica subjetiva (GW XII). Los volúmenes publicados en 1812 y 1813 conforman la primera parte de la *Ciencia de la lógica* denominada lógica objetiva. Como veremos, a partir de la *Ciencia de la lógica,* metafísica y lógica se identifican. Y lo hacen tanto temática como históricamente. Se pucde afirmar que la

[1] La primera parte, que trata sobre la rcspcctividad simplc, corresponderá a lo que será la lógica del ser. No obstantc la sección dc la medida es sustituida por el tratamiento dcl cuanto. En este manuscrito aparecc por primera vez el tratamiento del verdadero y del falso infinito. En la segunda parte de esta lógica (la relación), se estudian algunas determinaciones de lo que luego será la lógica dc la esencia (la relación del ser) y la lógica subjetiva (la relación del pensar).

Ciencia de la lógica culmina una tendencia histórica de logificación de la metafísica cuyos hitos modernos más destacados son Spinoza, Leibniz, Kant y Fichte.

Hegel seguirá trabajando en la lógica el resto de su vida. Y trabajar en ella quiere decir reelaborarla una y otra vez, sin descanso. Como si las articulaciones cognoscitivas básicas del sentido de lo que hay no hubieran quedado definitivamente apresadas con el texto de Nüremberg. Es por ello que Hegel aparece como un pensador incansable e insatisfecho, que no se vanagloria, a diferencia de Kant, de la sistemática categorial deducida, sino que la explora y reconfigura una y otra vez, intentando que el mapa se asemeje más y más a lo cartografiado.

La oportunidad para hacerlo vino de las obligaciones profesionales. En efecto, en 1816 Hegel consigue un puesto como catedrático en la universidad de Heidelberg. Y con él se acabó el ocio contemplativo de Nüremberg. Uno de los requisitos para la plaza era la elaboración de un manual de las materias a impartir. Al redactar ese texto dio lugar a otro de los grandes libros de la filosofía occidental: la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Se trata de un manual en el que las tres partes del sistema aparecen en apretado compendio. Este breviario fue rehecho y publicado tres veces: en Heidelberg el año 1817, y en dos ediciones berlinesas de 1827 y 1830 respectivamente.

Pues bien, la primera parte de la *Enciclopedia* se intitula también «Ciencia de la lógica». Como advierte el propio título del libro, se trata de un manual donde aparece lo más sustancial de las publicaciones de Nüremberg del modo más conciso y resumido posible y que requiere de la exposición oral, de su uso en clase. Hegel fue reelaborando este material compendiado, como si lo sustancial fuese advertido sucesivamente como insuficiente. Así en la primera edición de la *Enciclopedia*, la ciencia de la lógica es tratada en 181 parágrafos. En la edición de 1827 se requieren 226, y en la última edición Hegel necesitó 244 parágrafos. Además Hegel complementó estos parágrafos con notas orientativas para el alumno, que situasen las abstracciones tratadas en la historia de la filosofía o de la ciencia.

Hegel tuvo la costumbre de impartir lecciones sobre «Lógica y Metafísica» todos los semestres de verano a partir de 1817. Aunque el título sigue siendo el mismo que en 1801, ya no se trata de dos disciplinas. Conservamos varias de las transcripciones de estas clases, que están contenidas en GW XXIII. A fecha de hoy sólo se ha editado el primer tomo de este volumen, que está compuesto como sigue: Del curso 1801-02 como *Privat Dozent* en la universidad de Jena, tenemos los apuntes muy concisos tomados por Troxler. De 1817 ya en Heidelberg y como catedrático de Filosofía, tenemos la transcripción realizada por Franz Anton Good, en un estado bastante incompleto (Hay también una magnífica edición de estas lecciones en la edición de escritos póstumos

y manuscritos: vol. 11, Meiner, Hamburgo, 1992). La transcripción de Hotho de 1823 —Hegel imparte clases en la universidad de Berlín desde 1818— es una muy buena introducción a la *Ciencia de la lógica*, pero no sigue su curso, sino que avanza un concepto preliminar de la misma. Del semestre de verano de 1824 tenemos el magnífico texto de Jules Correvon. Al igual que en el caso anterior el concepto preliminar constituye el grueso del texto, aunque hay un magnífico desarrollo —siempre breve para quien busca una clarificación del texto de Nüremberg— de las tres partes de la lógica. Del semestre de verano de 1825 se ha editado un fragmento de los apuntes de Victor Kehler. Se trata de un curso mucho más compensado y completo, en el que Hegel entra pronto *in media res*, dedicando alguna clase al concepto preliminar. Por último del curso 1826 se han editado unos apuntes anónimos que versan en su totalidad sobre el concepto preliminar de lógica y a un enfrentamiento con las tesis kantianas. Pero si hay alguna edición de apuntes que el lector deba leer y tener a mano son los de su hijo Karl del curso de 1831, que están editados en el volumen 10 de la selección de escritos póstumos y manuscritos (*Vorlesungen*, 10). Se trata de un texto completo, y del que podemos aventurar que sería cotejado oralmente por el propio Hegel. Sorprende advertir el contraste entre estos dos cursos. El de 1817 es un texto dictado, que sigue escrupulosamente la recién publicada *Enciclopedia*. En 1830 Hegel ya no dicta, sino que se mueve con soltura por todo el sistema ofreciendo aquí y allá valiosas observaciones y anticipaciones.

Pero el contraste entre estos años es mayor si se tiene en cuenta no los aspectos psicológicos, sino los sistemáticos. Para ello la comparación entre la primera y la segunda edición de la *Doctrina del ser* no puede ser más decisiva. Entre 1812 y 1831 la arquitectónica de la primera parte de la *Ciencia de la lógica* sufre importantes modificaciones. Se trata de modificaciones que atañen ante todo al lugar sistemático de las determinaciones, es decir, la trayectoria del movimiento de la cosa misma del pensar. El *ordo et connexio idearum* es aquí lo central, y no tanto que las determinaciones sean las mismas pero tratadas en diferente lugar. De las determinaciones tratan ante todo los diferentes parágrafos de la *Enciclopedia*. De las transiciones o del movimiento del pensar trata en cambio la *Ciencia de la lógica*. Aunque Hegel no pudo revisar la doctrina de la esencia ni la del concepto, podemos deducir de las sucesivas ediciones de la *Enciclopedia* que también habría realizado importantes modificaciones.

La idea de un sistema inconmovible, plena expresión de la verdad con mayúsculas, nos fue legada por los discípulos de Hegel, quienes se constituyeron en sociedad para editar la primera edición completa de sus obras. El nombre de la asociación alude ya a la momificación del maestro: el *Verewigten*, el inmortalizado o eternizado Hegel.

El texto de la *Enciclopedia* resulta demasiado abrupto y abstruso. Hegel había pensado en ello al añadir al título que era un compendio para su uso en clase. Al lector de Hegel tan sólo le quedaba como recurso leer esta primera parte de la *Enciclopedia* con el auxilio de la *Ciencia de la lógica* de Nüremberg. Pero esta ayuda más bien era un abandono del sufrido lector a su suerte. Pues para la aclaración de los parágrafos se le remitía a uno de los libros más difíciles y oscuros de la historia de la filosofía. Por esta razón, los amigos del inmortal decidieron realizar una serie de añadidos que ayudasen a la lectura y comprensión del texto enciclopédico.

Leopold von Henning fue el encargado de preparar la primera edición póstuma de la «Ciencia de la lógica» de la *Enciclopedia*. Von Henning utilizó cinco transcripciones de cursos de lógica y metafísica diferentes para confeccionar los añadidos a la lógica enciclopédica. Son cursos posteriores a 1819, y que están perdidos. La evolución del pensamiento de Hegel es desatendida en estos añadidos, pues el relator fusiona los diferentes cursos y prescinde de lo disonante. Es así, como lo que en vida de Hegel era una labor abierta, un proyecto de investigación en curso, se transforma pocos años después de su muerte en algo fijo, pétreo e inconmovible. En la expresión absoluta de la verdad.

Quizá, y como ha señalado John W. Burbidge, lo verdaderamente absoluto, terminante y decisivo de la *Ciencia de la lógica* sea su método. «Aunque la lógica sufrió cierto número de revisiones, Hegel sin embargo afirmaba que el método tematizado en el capítulo sobre la Idea absoluta es el único método verdadero. Porque revisar implica el movimiento hacia algo extraño, un movimiento de vuelta recíproco, la síntesis de los dos, y finalmente el colapso en una nueva unidad inmediata. (...) Puesto que el modelo se auto-corrige, el movimiento hacia la diferencia muestra las inadecuaciones de lo que ha sido tratado anteriormente, es capaz de reafirmar su propia validez incluso estando sujeto a revisión. El método es, por consiguiente, válido en todos los respectos, o absoluto.»[2]

2. La *Ciencia de la lógica* y sus introducciones: *La Fenomenología del espíritu* y los tres posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad

Hegel presenta la *Fenomenología del espíritu* como introducción a su sistema. Ya desde la portada, ésta es anunciada como la introducción al sistema de *la* ciencia. Se trata de un punto clave en la evolución del pensamiento de Hegel. La lógica deja de ser la introducción a

[2] Burbidge, J.W., *The Logic of Hegel's Logic*. Peterborough: Broadview Press Ltd 2006, p. 117.

la metafísica y al sistema. Más bien, con la lógica ya nos encontramos dentro de la ciencia. E incluso cabría decir que la Ciencia es la de la lógica. Las otras partes del sistema --la filosofía de la naturaleza y la del espíritu—, son ciencias filosóficas. Desde aquí cabe ver lo paradójico de la *Fenomenología*. Por una parte viene a ser algo preparatorio, que dispone e inicia a la ciencia. Pero por preparatorio, prescindible una vez que se ingresa en la ciencia. Por otra, la *Ciencia de la lógica* adquiere un valor epistémico distinto de las dos filosofías reales.

El carácter propedéutico de la *Fenomenología* se advierte mejor si se tiene en cuenta que Hegel —desde la segunda edición de la *Enciclopedia* en 1827— optará por sustituir como introducción la *Fenomenología del espíritu* por un «Concepto previo» de la lógica en el que estudia tres posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad, a saber: (i.) la metafísica tradicional: §§ 26-36, (ii.) el empirismo y la filosofía crítica: §§ 37-60. Aunque se trata de dos corrientes filosóficas tienen en común el enfrentamiento a las abstracciones del entendimiento de la metafísica dogmática. Y por último, (iii.) el inmediatismo romántico: §§ 61-78. Hegel nunca dejó de tener en alta estima su *Fenomenología del espíritu*, que revisó continuamente ya desde el mismo 1807 (véase la carta a Niethammer del 16 de enero, Cartas I, 136). Por ello conviene averiguar en qué sentido la *Fenomenología del espíritu* es la obra introductoria a la ciencia.

En el segundo prefacio (escrito en 1831) a la *Ciencia de la lógica*, ésta exige para comenzar haber ingresado en «las silenciosas regiones del pensamiento que ha venido a sí mismo» (GW XXI: 13). Este requisito será puesto como primero en el primer parágrafo de la lógica enciclopédica: «la lógica es la ciencia *de la idea pura*, esto es, de la idea en el elemento abstracto del *pensar*» (*Enz* § 19). Y con la tematización de este elemento del pensar acaba la *Fenomenología del espíritu*. Así, la lógica trata exclusivamente de las «formas del pensamiento liberadas del material en el que estaban sumergidas en la intuición, en la representación así como en nuestros deseos y voliciones» (GW XXI: 12). Cabe considerar de dos modos distintos las formas del pensamiento: o bien en todo lo que hacemos y decimos, o bien como formas puras en las que el pensar se encuentra consigo, libre, en su propio elemento. Un pensar por ello que ya no tiene la forma del pensar finito, del que pertenece a una subjetividad finita, a una conciencia. El primer acercamiento es el de la *Fenomenología del espíritu*, el segundo el de la *Ciencia de la lógica*.

La *Fenomenología del espíritu* trata de las experiencias que realiza la conciencia. Como es una experiencia que acontece a la conciencia, es una experiencia del saber, de aquel que sabe, ya sea de sí ya sea del mundo. Lo asentado como válido en un determinado momento histórico, y por lo tanto tenido como absoluto queda en suspenso,

es destruido por nuevas manifestaciones de la realidad. Entonces la conciencia vive un desengaño respecto de lo que había tenido por verdadero. Vive la falta de verdad —el escepticismo—, y la inquietud por recomponer su imagen del mundo o de sí, de ampliar su saber y consolidarlo. Así la experiencia de la conciencia es la experiencia de la pérdida de todo lo sustancial que permitía al hombre orientarse en la realidad —el camino de la desesperación, dirá Hegel—. Y es experiencia también de la exigencia siempre renacida de un reposo para el espíritu, de un saber absoluto, inconmovible en el que no se desbarate, se destruya o se arruine lo que sabe de sí o del mundo —en el que el escepticismo o el estoicismo sean conjurados—. Como el saber no sólo pertenece a la conciencia individual, Hegel ordena toda la historia de la humanidad, la historia del pensamiento y la de la ciencia como la historia de las sucesivas experiencias de la conciencia, en las cuales el espíritu como el ave Fenix siempre vuelve a renacer de sus cenizas, de las escorias y residuos de las certidumbres que creía tener y que han devenido saber parcial, limitado y relativo.

Si la historia de cada sujeto humano, la de la humanidad en su conjunto y la del pensamiento es el camino de la desesperación, y de las sucesivas experiencias que va realizando la conciencia y por las cuales amplía su saber, entonces las diferentes certezas aparecen siempre como sujetas a revisión, reemplazables y precarias. Es decir, como introductorias a la ciencia, pero no como la ciencia misma. Por ello, la *Fenomenología del espíritu* es la introducción al sistema, a la ciencia. Y por ello la ciencia ha de ser otra. Una nueva obra, que será la *Ciencia de la lógica*. En la *Fenomenología del espíritu,* el saber absoluto es el tema perenne de la inquietud —*Unruhe*— de la conciencia. No es meramente el último capítulo, sino la aspiración transversal, en todos los momentos y figuras de la autoconciencia.

Pero como es una experiencia que acontece precisamente a la autoconciencia, es una experiencia de estar orientado, perder los puntos de referencia, y crecer en el saber. Y este es el punto nuclear de la *Fenomenología del espíritu* si se compara con el sistema crítico kantiano. Pues Kant no había considerado que la autoconciencia pudiera crecer, fuese el sujeto de experiencias. Más bien, según Kant, la conciencia se mantiene como una identidad siempre igual a sí misma, constante. Pero esto implica que es una identidad separada de lo que sabe, de su mundo.

Hegel se resolvió a exponer la actividad de la conciencia en el mundo y con otras subjetividades. Actividad en que la conciencia aparece para sí misma como es. Es decir, siendo todas las cosas —explicó Aristóteles—, infinita; cada vez más y más comprehensiva del mundo, de la historia y de sí misma. Ese es el cometido de la *Fenomenología del espíritu.* Y esto es lo definitorio de la autoconciencia hegeliana

frente a la conciencia trascendental kantiana. La autoconciencia debuta con el deseo, con la inquietud. Debuta queriendo ser reconocida y reconocerse en lo otro. Su identidad es activa, ha de realizarse. Pero esta su actividad es inseparable del desmoronamiento del saber que tenía de sí y de la ulterior *reconciliación* en una nueva objetividad más abarcadora de sí y del mundo, que a su vez estará sujeta a una nueva revisión, a un nuevo hundimiento y reconciliación. Es por ello que la autoconciencia es dinámica y no constante como la apercepción kantiana. Crece cuando crece el mundo, la imagen unitaria de lo que hay, su saber. Y porque crece la autoconciencia, las cosmovisiones anteriores le quedan pequeñas.

Certeza de sí y reconciliación consigo y con el mundo son los dos momentos indisociables del saber absoluto. Es decir el alma bella y la religión revelada como figuras finales de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel ha acertado a tematizar el crecimiento de la conciencia. Ha hecho del espíritu, del yo, de la conciencia, el contenido del saber. Y ha estudiado las relaciones que este contenido guarda con las diferentes formas en que la conciencia ha sabido de sí y del mundo en la historia. Ha tematizado también los sucesivos ajustes y desajustes entre este contenido y estas formas. Y esto es precisamente lo que Hegel denomina saber absoluto, que la autoconciencia es negatividad que se relaciona consigo, una actividad que se realiza a través de la desesperación, que oscila entre la certeza, el hundimiento de sí y la reconciliación consigo en una nueva objetividad. Éste es el éter del saber, el elemento del que hablan las páginas finales de la *Fenomenología del espíritu*, el desvelamiento de la actividad intelectual, del pensamiento como negatividad que se relaciona consigo. Y el ingreso en este éter es lo exigido por la *Ciencia de la lógica*: «la liberación de las oposiciones de la conciencia, de la separación, presupuesta de una vez para siempre en la conciencia habitual, del contenido del conocimiento y de la forma del mismo» (GW XI:21).

El pensar no es separable de la experiencia de la conciencia. Y la experiencia de la conciencia es la incorporación de lo ignoto que comparece desbaratando la certeza en que se vivía. Por ello en las formas del pensamiento que usamos inconscientemente en todo lo que decimos y hacemos está acumulada la larga experiencia de la conciencia. «En todo lo que el ser humano ha interiorizado, en todo lo que de una forma o de otra ha llegado a ser para él una representación, en todo lo que él ha hecho propio, ha penetrado el lenguaje, y todo lo que él transforma en lenguaje y expresa en él contiene una categoría» (GW XXI:10). Es por ello que lo lógico —*das Logische*— permea la historia del ser humano, del pensamiento y es «natural al ser humano, más aún, es su misma naturaleza» (*ibidem*).

En términos puramente lógicos la falta detectada en la conciencia trascendental kantiana es también la falta que puede hallarse en las ideas platónicas[3]. Platón había acertado al considerar las ideas como la sustancia de la realidad. Es decir lo real es intrínseca y exhaustivamente racional. El meollo de la realidad es ideal, más aún, y como señaló Platón, las ideas son la realidad. Pero las ideas platónicas son inmutables. Les falta actividad. Y por ello el mundo del ser y el mundo del movimiento están separados. Como mostró Aristóteles, esta separación hace imposible la aserción fundamental de Platón, que la inteligibilidad sea real, que la racionalidad sea la esencia más profunda de lo real. El único modo de no separar inteligibilidad y realidad es no separar la actividad de la inteligibilidad; que el devenir sea propio de la idea, de lo universal, y que lo universal permanezca idéntico a sí mismo en el cambio. Es decir que la actividad de lo universal sea autodeterminación, o lo que es lo mismo, que lo universal sea subjetividad: universalidad que se realiza a sí misma. El principio de la subjetividad, que era tematizado insuficientemente por Kant, es lo que también falta en las ideas platónicas.

Hegel lo expondrá con su fuerza característica en la *Fenomenología*: «La razón, que al principio no hace más que barruntarse en la realidad o que solo sabe esta realidad como lo *suyo* en general, procede en este sentido hasta la toma universal de posesión de la propiedad de que está segura y planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía. Pero (...) la razón se barrunta todavía como una esencia más profunda (...) y exige que el *ser multiforme* llegue a ser lo suyo mismo, la realidad de ella (...). Pero si la razón revuelve todas las entrañas de las cosas y abre todas sus venas para verse brotar por ellas, jamás alcanzará esta dicha, sino que tiene que realizarse en ella misma, para poder luego experimentar su realización» (FDE GW IX: 137-138). He aquí el programa de la *Ciencia de la lógica*: comprender ser e inteligibilidad como identidad[4], pero como una identidad dinámica, que se realiza a sí misma, que se autodetermina.

Ahora bien, Platón había instrumentado como método lógico la dialéctica. Y además, en diálogos de vejez como *El Sofista* o el *Parménides*, se había enfrentado directamente con un problema de gran magnitud: la *koinonía*. Si las ideas forman un orbe y son *en sí*, independientemente del intelecto, entonces debe haber conectivos entre ellas. Más aún, cabría deducir la estructura del orbe eidético atendiendo a las relaciones entre las ideas. Esto implica que las ideas

[3] Cfr.: GADAMER, H-G., *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra 1981.

[4] Cfr. POLO, L., «El ser como identidad en Hegel» en *El acceso al ser*. Pamplona: Eunsa 1964.

forman un sistema, es decir un todo articulado, en el que cada parte tiene que ver con las demás. En realidad ésta era la afirmación básica de Anaxágoras, el maestro de Sócrates, al que éste abandonó desencantado porque en su explicación de la naturaleza olvidaba el *noûs* como principio. Dar una explicación racional de cómo todo tiene que ver con todo es lo que Platón y Aristóteles acometen. Y para Platón esto se realiza con la dialéctica.

Según Platón no se puede pensar una idea aislada de las demás, ni las notas de las ideas aisladas entre sí. En la segunda parte del *Parménides*, éste ponía a Sócrates la aporía de que el Uno no puede existir, porque existir sería introducir una dualidad. La unidad del uno también repele cualquier relación, cualquier estado o cualquier propiedad, pues todo ello haría que el uno no fuese. Frente a la aporía de Parménides, Platón replica que una idea sólo puede pensarse consistentemente en relación con otras. Las ideas no son aislables, sino que guardan conectivos que las implican entre sí. En definitiva cada idea tiene que ver con todas las demás.

Hegel desarrolla esta idea de la *koinonía* platónica en su teoría de lo especulativo. Según él, la consistencia de una idea exige ir más allá de lo inmediatamente presente. La filosofía de la reflexión se atiene a la idea presente y agudiza las distinciones entre ésta y cualquier otra. Así es como el entendimiento fija las ideas en su particularidad. Pero por ello mismo la aporía parmenídea se alza con virulencia: la unidad no es la existencia por ejemplo, sin advertir que unidad y existencia se remiten intrínsecamente, y que por lo tanto unidad y dualidad son dos momentos que crecen conjuntamente en el universal. O que son los momentos en que el universal va determinándose a sí mismo. Pero entonces dialéctica y especulación pertenecen a la cosa misma. La dialéctica deja de ser un método o un arte del filósofo, para ser la entraña misma de la realidad. Y por ello «la lógica coincide con la metafísica, la ciencia de las *cosas* plasmadas en *pensamientos* los cuales fueron tenidos por válidos [por la metafísica acrítica] para expresar determinaciones *esenciales* de las *cosas*.» (*Enz* § 24)

Ahora se advierte que la separación platónica es mayor aún, pues para Platón las ideas están ahí, fijas, inmóviles, existiendo en sí mismas y no como momentos de un desarrollo racional. Es decir como el contenido que se va dando para sí misma una forma racional, como una forma que se autodetermina o se realiza a través del contenido. Pues bien, una forma que se determina y realiza en las partes es la idea de un sistema, como Kant explicó. Un sistema es «la unidad de múltiples representaciones bajo una idea. La idea es el concepto racional de la forma de un todo, en tanto que el concepto determina *a priori* tanto el alcance del todo como el lugar de las partes en su relación

entre sí» (KrV A832, B860). Si este determinar es la actividad propia del concepto, entonces ya estamos dentro de *La Ciencia de la lógica*.

3. El desarrollo inmanente de las determinaciones lógicas

Lo diferencial de la *Ciencia de la lógica* respecto de otras lógicas como la aristotélica o la lógica trascendental kantiana no estriba en el contenido tratado. Hegel no pretende ser original sobre los contenidos. Cree que el quehacer filosófico es profundamente histórico. Por eso acepta —no acríticamente, desde luego— la rica herencia legada por la historia de la filosofía. O más bien, converge con ella, llega a ella de acuerdo con un método peculiar. Y es aquí, en el método, donde es preciso ver la más profunda originalidad de nuestro filósofo.

En efecto, muchas de las determinaciones que aparecen a lo largo de la *Ciencia de la lógica* habían sido descubiertas y tematizadas con anterioridad. Las categorías de la metafísica, tanto precrítica como crítica son consideradas en los dos volúmenes de la lógica objetiva. Hegel reflexiona sobre doctrinas anteriores acerca del concepto, el juicio y el silogismo en la primera sección de la lógica subjetiva. La *Ciencia de la lógica* discurre asimismo sobre los principios que rigen el pensar —el de identidad, contradicción y tercio excluso— en la doctrina de la esencia.

Más aún, Hegel señala reiteradamente que las tres secciones de la *Ciencia de la lógica* acogen cabe sí las determinaciones nucleares surgidas en la historia de la filosofía. En la doctrina del ser está tratado el contenido más valioso —*Gehalt* y no sólo *Inhalt*— de la metafísica antigua y medieval. En la doctrina de la esencia, las dualidades principales de la filosofía moderna, y finalmente en la doctrina del concepto están contenidas las principales determinaciones del idealismo alemán.

Es precisamente en la abundancia y heterogeneidad del material donde radica el problema. A su juicio la crisis de la metafísica no se debe tanto a la escasez de conocimientos, sino a la dispersión asistemática de un legado muy rico. En palabras de Eckhart que repetirá una y otra vez Hegel, a su *Mannigfaltigkeit*. Por eso piensa que era imperativo en su momento histórico «lograr una configuración científica (...). La exigencia de tratamiento y configuración del material se hace (...) urgente» (GW XI:7).

Una configuración científica no puede confundirse con un mero formalismo. Hegel no pretendió nunca forzar el contenido para encajarlo en una estructura triádica. Ni es suya la famosa secuencia «tesis, antítesis, síntesis», ni hace apenas uso de tal nomenclatura. El formalismo es algo extrínseco al contenido. Éste habría de adaptarse a aquél. Y entonces entre forma y contenido se abriría un dualismo,

por el cual un material, dado históricamente, habría que encajarlo o ensamblarlo en una estructura fija, pensada de antemano.

Pero entonces tanto la forma como el contenido serían fijos, inmóviles, dados, y extrínsecos entre sí. El método sería dilucidado por la lógica. El contenido vendría dado por la historia de la filosofía. Aquél tendría un valor instrumental. Un *órganon* en el sentido escolástico. La lógica entendida como *instrumento* es una aclaración del pensamiento, de sus operaciones, su sentido y su alcance. Y por tanto tiene como presupuesto que la lógica sirve a lo distinto del pensamiento, es decir se aplica a lo extramental, al conocimiento de objetos no mentales. Es decir la lógica remite a lo distinto de sí. Una cosa es estudiar el sentido y las condiciones de verdad, y otra muy distinta es estudiar la referencia. Esto es lo más característico de la lógica formal. Su disociación de cualquier contenido. La referencia es extrínseca a lo mental y sus conexiones. Más aún esta referencia, este contenido, es algo fáctico, encontrado ahí, sensiblemente, en inmediatez. Sin aportar en sí la razón de su comparecencia. Dado mostrenca y estúpidamente, exigiendo ser entendido.

Pero ese es precisamente el estatuto gnoseológico de la opinión —*Meinung*—. Un intento subjetivo —*mein,* mío, particular— de estructurar y ordenar lo dado ahí en un esquema muerto. Esta disociación entre forma y contenido, entre lógica y metafísica era el *status quaestionis* del esbozo jenense de 1804-05. Pero ya en el prólogo a la *Ciencia de la lógica* Hegel afirma rotundamente que la lógica «constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa» (GW XI:7). Y esto por cuanto en la *Ciencia de la lógica,* forma y contenido están netamente conmensurados.

Según Hegel, esta Ciencia «considera las determinaciones pensables —*Denkformen*— en y por sí mismas —*an und für sich*—» (*Enz* § 41 Z1). En sí mismas, sin referir a nada extrínseco, dado, fáctico. Tampoco refieren a sustratos representativos como el alma, el mundo y Dios, como hacía la metafísica tradicional. Y sin referir, tampoco, a la actividad psicológica de quien las acomoda en un esquema preconcebido. No refieren a la actividad representativa del pensador Hegel. Es decir, las determinaciones lógicas no refieren a un misterioso contenido mental pensado por Hegel, ni a sus opiniones.

No es el contenido, sino el método, lo que diferencia la *Ciencia de la lógica* de las lógicas anteriores. La *Ciencia de la lógica* trata del desarrollo *inmanente* de las determinaciones pensables. Es decir que la determinación genera *por sí misma* su avance, su progreso. La inteligibilidad de una determinación pensable exige otra, que estaba implícita en aquella. Y esta génesis o explicitación es lo que sigue el pensar. De modo que es el mismo contenido el que se mueve, y con él, siguiéndolo, la actividad pensante. Es decir, «el método es la

conciencia de la forma —*das Bewußtsein über die Form*— del automovimiento interno de su contenido —*der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts*—» (GW XXI:37). El contenido mismo es el que se mueve, y el pensar el que se ajusta a este movimiento, el que coincide o vibra —*Übereinstimung*— con el movimiento del contenido. La lógica es precisamente la forma de este movimiento inmanente a las determinaciones pensables. Y la *Ciencia de la lógica* es la conciencia de esta forma de movimiento. Por eso cabe decir que «el rasgo más acusado de la mente de Hegel es la precisión de su mirada, la férrea austeridad con que gobierna su atención y la clava en el punto preciso para sacarlo a la luz. Desde esta perspectiva no encuentra parangón en la historia del pensamiento humano.»[5] Es un movimiento dirigido por la determinación pensable, ajustado estrictamente a ella, sin referir a nada externo a ese movimiento. Ni a la conciencia del filósofo, ni a otras determinaciones lógicas, ni al mismo sistema. La *Ciencia de la lógica* es la exposición de la mirada hegeliana, clavada en la forma del movimiento del contenido.

Por eso, en la *Ciencia de la lógica* es preciso separar con claridad la consideración inmanente de la determinación pensable, de las anticipaciones que realiza el filósofo Hegel. En ocasiones, Hegel se inmiscuye en el puro movimiento del contenido, avanzando determinaciones ulteriores, abriendo perspectivas, o señalando consecuencias para otras ramas del saber. Estas anticipaciones están guiadas por una reflexión externa —*äußerliche Reflexion*— al contenido que se está tratando a la sazón. *La Ciencia de la lógica*, además de ciencia, es un libro escrito, unas páginas que sólo pueden leerse de atrás adelante, y que por lo tanto requieren para su sentido de ciertas anticipaciones de resultados aún no avistados. Estas anticipaciones funcionan como muletas, o como señales de orientación. Pero se trata de determinaciones separadas del movimiento que las debería generar. Por ello estas anticipaciones aparecen como determinaciones inmóviles, dadas, extrínsecas a lo que se está considerando en ese momento.

Hegel emplea el término «pureza» para referirse al desarrollo inmanente de la lógica. Pura es la consideración del contenido al margen de cualquier digresión o necesidad psicológica, didáctica, etc. Puro es el movimiento intrínseco del contenido, que hace que una determinación no pueda ser inteligible sin el recurso a otra. Puras por tanto son las conexiones lógicas, las articulaciones o relaciones que el contenido tiene en y por sí mismo, y que determinan por sí mismas el movimiento lógico. Por eso considerar el contenido en su pureza es asistir a su movimiento de autodeterminación o lo que es lo mismo

[5] POLO, L., *El acceso al ser*. Pamplona: Eunsa 2004 2.ª ed., p. 213.

a la vida o actividad misma del pensar, si es que vivir es automovimiento. Precisamente por ello, Hegel puede mantener que al pensar las *Denkformen*, las formas del pensamiento en y por sí mismas, no pensamos nada distinto del pensar. O lo que es lo mismo, estamos pensando el automovimiento o autodeterminación del pensamiento, que busca cancelar la negatividad de la determinación en la unidad del concepto.

Entre la lógica trascendental kantiana y la *Ciencia de la lógica* hay una gran diferencia. Hegel piensa que la lógica es el reino de las sombras, el estudio de las formas del pensar en su pureza, en y por sí mismas, en su desarrollo inmanente. Sin necesidad de que los conceptos se apliquen a fenómenos, ni buscar el sustrato metafísico de tales determinaciones. Kant, en cambio, siente «ternura hacia las cosas mundanas» (*Enz* § 48). Se ciñe o se atiene en su lógica al objeto de experiencia y busca siempre ofrecer una explicación de nuestras representaciones y de la universalidad y necesidad que podemos encontrar en algunas de ellas.

La lógica hegeliana, en cambio, es un ejercicio de desapego respecto de lo dado y de cualquier referencia externa al mismo pensar. Una determinación *es* inteligible tan sólo en su conexión con otras, es decir, refiere a otra para su racionalidad, es decir para *ser* lo que es. La determinación en su referencia a otra es autoreferente, no refiere sino a sí misma. Y por ello, la intención de Hegel no es sólo lógica, sino metafísica. Hegel busca el ser de lo inteligible, el ser de la forma pensable. Ser que encuentra en el conjunto y modos de autoreferencias. Por lo que podrá afirmar que la «*lógica* coincide con la *metafísica*» (*Enz* § 24), sin que tenga necesidad de salir de sí o aplicarse a lo distinto de sí. Es así como la lógica deja de ser un *órganon* para expresar las «esencialidades».

4. El comienzo

La *Ciencia de la lógica* es presentada por Hegel como el «sistema de la razón pura» (GW XXI:34), o sea la unidad, bajo una idea, de la razón y sus determinaciones. Pero una idea que se determina a sí misma, activa, subjetiva y especulativamente. Esto es sumamente importante porque implica que este proceso de determinación tiene término, culmina. No se trata de un proceso *in infinitum*, pues esto implicaría la disociación entre concepto y realidad, y por lo tanto la imposibilidad de la verdad, pues ésta es precisamente la coincidencia de lo real con su concepto.

La clave para que el proceso no sea *ad infinitum* estriba en su comienzo. Las ciencias comienzan desde el punto de vista de su materia, analizando un objeto dado; y desde el punto de vista de su

método, desde la aceptación de unas reglas elaboradas por otra ciencia o estableciendo unos axiomas indemostrables. Pero la filosofía no puede comenzar con un método aceptado de antemano —el análisis, por ejemplo—, y un objeto que yace fuera y al que se aplica. En estas condiciones el método es un saber presupuesto, y la cosa, aceptada sin más, también es un presupuesto del saber científico. Tampoco cabe admitir presupuestos porque implican una introducción de la subjetividad —la reflexión externa— del yo pensante, que suplanta al proceso de la cosa —la reflexión pura—. Por otra parte el presupuesto determinaría el desarrollo del proceso. Pero es la idea la que se determina a sí misma.

Aquí encontramos la diferencia decisiva entre la lógica trascendental y la *Ciencia de la lógica.* Tanto Kant como Hegel comparten que la lógica considera las formas del pensamiento en su pureza. Pero para deducir las categorías Kant recurrió a las formas en que se dan los juicios. Los que *de facto* hay. Por otra parte Kant distinguió en la lógica trascendental dos partes: la analítica y la dialéctica. Y lo hizo porque el presupuesto que subyace a la *Crítica de la razón pura* es la pensabilidad del objeto de experiencia. Hegel en cambio no hace esa distinción en la *Ciencia de la lógica*. Ésta estudia las determinaciones del pensar en y por sí mismas, sin referir ni a los juicios que hacemos ni a la objetividad del conocimiento científico experimental, ni al pensar como un acontecimiento subjetivo.

Es por eso que la reflexión sobre el método no puede anteceder al movimiento inmanente de la cosa. Tan sólo al final puede hacerse explícito el método. Y ese es el lugar sistemático y real del método, la Idea absoluta. Cualquier reflexión sobre el método anterior, lo presupone, lo hace independiente del contenido que se mueve. Por eso, la *Lógica* no cuenta con ninguna guía de su desarrollo, sino que sólo puede atender al movimiento de un contenido, que tampoco puede referir de ningún modo a algo externo. La *Ciencia de la lógica* no puede tener ningún tipo de supuestos, ni metódicos ni temáticos. Su comienzo ha de ser absoluto, puro comienzo. Irreferente a cualquier otra cosa.

Se trata de asistir al origen del saber, a su comienzo absoluto. Un comienzo que no está precedido, que no supone nada, que no guarda ninguna referencia. El comienzo de la *Ciencia de la lógica* no puede ser un conectivo, pues es absolutamente irreferente, es decir no es comienzo respecto de algo distinto de sí mismo. Es comienzo puro del saber, y por lo tanto lo más alejado del saber realizado. Es el saber más indeterminado, aquel que no requiere ninguna actividad racional para pensarlo. Si hiciese falta actividad racional el comienzo no sería puro, sino que sería ya proceso, actividad de la razón. Hegel lo describirá como lo «enteramente abstracto, enteramente universal,

enteramente forma sin ningún contenido» (GW XXI:60). Hegel lo denomina ser, puro ser indeterminado, en el que no hay ninguna determinación pensable, ningún contenido, y por lo tanto es pura nada de actividad racional. Nada en términos de autodeterminación por parte de la razón. Por eso es ser en soledad. Este ser es la nada en términos racionales. No precisa que la razón se ponga en marcha, pues no hay nada que pensar en él. Ni refiere a nada real, ni es necesaria actividad racional para pensarlo.

Felix Duque[6] ha puesto de manifiesto la distinción entre (i.) el comienzo, (ii.) el inicio y motor de la *Ciencia de la lógica,* y (iii.) su principio. El puro ser indeterminado es su comienzo. Pero no su inicio, ni su motor. Tampoco su principio. Éste último es la actividad autodeterminante de la Idea (aunque de momento esto es una anticipación debida a la reflexión externa. Una anticipación que deberá ser fundamentada. Por eso la marcha, el proceso lógico es una fundamentación retrogresiva del comienzo. Y también por eso, la Idea absoluta no es sólo principio, sino fin y resultado *—archê kai telos—* de la *Ciencia de la lógica*).

Puro comienzo es comienzo que no es inicio ni principio. Sólo comienzo. Es comienzo porque no guarda ningún supuesto. Sólo ser absolutamente indeterminado e inmediato. Si en el comienzo estuviese implícito el desarrollo, si en él estuviese ya precontenida la categoría siguiente, entonces lo que sigue estaría ya dado. Tanto temática como metódicamente. Estarían en el comienzo las categorías ulteriores y el orden de explicitación de las mismas. Por ello el comienzo no es el inicio, el comienzo no guarda implícitos, es sólo comienzo. La soledad del comienzo se diferencia así de la mónada leibniziana, que precontiene todos sus predicados. Si se inicia un proceso, lo que advenga es una novedad absoluta respecto de lo anterior. No está precontenido. Es decir, el movimiento inmanente será sintético.

5. La autoreferencia como transitividad: la doctrina del ser

El proceso se *inicia* justamente al advertir que el ser es la nada, que el ser transita a la nada y ésta al ser. Ahí sí hace falta actividad racional para advertir qué es este tránsito, para pensarlo en una única determinación. Así pues la razón comparece advirtiendo este *devenir* entre las inmediaciones del comienzo. Y con esto acaba el primer capítulo de la *Ciencia de la lógica*.

Pero qué se ha producido «en esta reflexión *pura* del comienzo» *—in der reinen Reflexion des Anfangs—* (GW XXI:86). Pues la

[6] Duque, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica.* Madrid: Akal 1998, pp. 610 y ss.

irrupción del pensar como actividad capaz de cancelar la diferencia e indiferencia entre sí de dos categorías contrapuestas. Es el pensar como devenir, con el que se inicia el proceso. Es decir, con lo que se sale de la escueta e inmediata oscilación entre el ser y la nada. De los simples e inmediatos anacolutos iniciales —ser, puro ser; nada, pura nada— se sale al constatar que cada una de estas determinaciones inmediatas pasa a —*geht über*— su opuesta, y que en este transitar a la contrapuesta, es donde adquiere su verdad. Este movimiento es pues el movimiento de la razón, del pensamiento que adquiere realidad tan sólo en el encuentro del concepto en que los inmediatos contrapuestos son como momentos. Y lo que parecía como distinto e indiferente ahora es advertido como la referencia constituyente de la propia inteligibilidad. Una referencia que no viene de fuera, sino que es inmanente a la determinación. Sólo es ella en su referencia a su opuesto, que por ello es *su* otro. Pues bien, toda la lógica del ser es una lógica del tránsito —*Übergang*— a lo otro.

Es lógica del tránsito, no de la causación. El ser no causa ni pone la nada. Lo finito no es causa de lo infinito. Más aún, las determinaciones ulteriores no están precontenidas en las anteriores. Pero como en el tránsito lo anterior está conservado como un momento, el movimiento inmanente de la lógica no sólo es sintético, sino analítico. Las categorías iniciales están contenidas en las ulteriores, y a la postre son constitutivas del resultado último.

La razón aparece como movimiento procesual, como un progreso en la determinación desde lo máximamente indeterminado e inmediato. Se trata de dos elementos mutuamente equivalentes. Por una parte hay ganancia en determinación. Por otra parte es conquista de realidad. El proceso es el movimiento en que el pensamiento logra ser. Ser, verdad, movimiento y subjetividad están así estrechamente ligados. Lo pensado es racional, y la razón es inseparable del proceso y de la realidad de la determinación.

6. La autoreferencia como posición y reflexión determinante: la doctrina de la esencia

Pero el proceso, metodológicamente, no se restringe a la transición entre categorías. Este es el método de la doctrina del ser. Estas determinaciones entre las que se va transitando, siguen siendo inmediatas y el tránsito implica un no permanecer la categoría en sí, sino en su alteración, en su ser otra.

Spinoza había señalado que toda negación es determinación. Y así se ha iniciado la *Ciencia de la lógica*. Pero el método no es algo fijo. No es un esquema al que hay que ir ajustando el contenido. El método se modula, y la negación en la doctrina de la esencia y en la

doctrina del concepto adquiere nuevas formas. Hegel critica a Spinoza que sólo tiene una visión externa de la negación. Que no considera la negación como movimiento inmanente del pensar, y que no considera tampoco todas las formas de la negación.

En la doctrina de la esencia, la segunda parte del primer libro de la *Ciencia de la Lógica*, el método sufre una inflexión. En la doctrina del ser una determinación transita a otra. Y esta referencialidad de una a su opuesta constituye el movimiento inmanente del pensar en aquella parte. En la doctrina de la esencia se reflexiona sobre este transitar. Como en toda reflexión, se trata de superar lo que inmediatamente hay. Y esto que hay es el tránsito entre las determinaciones, el referirse unas categorías a otras. Desde la lógica de la doctrina del ser, la esencia aparece como lo otro a lo que se transita. En cambio, desde la doctrina de la esencia, el ser y sus determinaciones son aquello que aparece, aquello que nace de la esencia. Se trata de un movimiento reflexivo porque no se atiene a lo dado, sino que encuentra que lo dado es un aparecer. La esencia es así el interior del ser.

También se trata de un movimiento reflexivo porque esencia y apariencia se reflejan y son reflejadas recíprocamente. El ser es un aparecer de la esencia. Y por ello el ser tanto oculta como hace aparecer al ser. Porque lo oculta, desde el ser, la esencia es lo otro. Porque lo manifiesta, desde la esencia, el ser es su aparecer. El movimiento inmanente del pensar es un permanecer en sí mismo. En cada determinación de la esencia aparece —*scheinen*— la otra. Por eso dirá Hegel que la esencia es el aparecer de sí en sí misma. Lo engendrado no es lo otro, sino la apariencia de sí, lo meramente negativo. En lugar de generar la alteridad, la negación en la doctrina de la esencia pone su apariencia y el movimiento permanece en sí mismo. Se trata de una lógica de la posición —*Setzung*—, o de la reflexión determinante y absoluta, no de la transición. El ser es lo puesto por la esencia. Y por lo tanto ésta aparece como el pasado inmemorial del ser.

Pues bien, si la doctrina de la esencia es reflexiva, entonces su movimiento inmanente es un distinguir lo esencial de su aparecer como determinaciones duales y opuestas. Separadas por tanto, pero de tal modo que una es el aparecer o posición de la otra, y por ello los términos relacionados no están el uno fuera del otro: la identidad y la diferencia, el fundamento y la aparición, lo interno y lo externo, la sustancia y el accidente, la causa y el efecto, la sustancia activa y la pasiva.

7. La autoreferencia como concepto: la lógica subjetiva

La interrelación de todo cuanto es, es el hallazgo de la doctrina del ser. Todo tiene que ver con todo, había afirmado Anaxágoras. He-

gel ha asistido a la mostración y conformación de las implicaciones mutuas de cuanto hay. La doctrina de la esencia ahonda en estas relaciones recíprocas. Cabría decir que la doctrina del ser es una mirada de abajo arriba. De la génesis de las determinaciones pensables y del constituirse de las referencias entre estas formas del pensar. También cabe afirmar que la doctrina de la esencia es una mirada de arriba abajo, es decir desde el todo. Y que esta es una mirada estrictamente metafísica, que acierta a captar la inmanencia del todo en las partes. Pues bien, la doctrina del concepto es la consideración como momentos de un desarrollo de las dos doctrinas anteriores. Esta doctrina está incluida en la segunda parte de la *Ciencia de la lógica*, la lógica subjetiva. Aborda por tanto la subjetividad en tanto que genera y da forma en sí misma y desde sí misma a la realidad. Es decir estudia el libre poder creador de la subjetividad.

En la *Crítica de la razón pura* Kant había tematizado la conciencia como la unidad de la apercepción, el «yo pienso» que ha de acompañar a todas mis representaciones. Y no sólo acompañarlas, sino que el yo pienso sintetiza activamente las diferentes representaciones conscientes. El *yo pienso* es una actividad —una acción del entendimiento, *Handlung des Verstandes* (KrV B 133, 143)— neccsaria para cualquier objetivación. Pero no sólo es una actividad, sino una representación, precisamente la de que yo que tengo representaciones, las pienso, soy el que las objetivo. Se trata pues de una apercepción pura, no debida a la sensibilidad. El *yo pienso*, esta representación no es un mero haz de sensaciones. Es más bien la necesaria identidad del yo. Es necesaria una sola autoconciencia, que (i.) esté *presente* en cada una de mis representacioncs, pues las acompaña a todas; (ii.) que sea consciente de éstas sus representaciones; y frente a Hume, (iii.) que sea diferente de las representaciones de las que es consciente.

Esta distinción de la objetividad, la necesaria igualdad consigo de la apercepción trascendental y su indefectibilidad hacen necesaria la separación entre sujeto y objeto. Esto es recogido por Kant con la fórmula *Ich denke überhaupt*, yo pienso *en general*. El yo es una mera identidad general. Una identidad que abarca, o se extiende, a todas las representaciones. Cualquier representación cae bajo su unidad, pero ninguna objetividad puede tener la misma generalidad que ella. Y esto significa que la conciencia no puede reconocerse en ninguna objetividad. Es decir que el yo pienso no podrá reconocerse nunca en lo pensado, puesto que es imposible, según Kant, la mera coextensividad entre lo pensado y la conciencia trascendental. Ésta es siempre la generalidad mayor, y por lo tanto siempre una x, algo ignoto, una mera condición de posibilidad, la última y fundamental condición de posibilidad del conocimiento. Del yo sólo cabe afirmar que es (i.)

igual a sí, (ii.) que se mantiene igual a sí, (iii.) que no falta nunca en el conocimiento, y que (iv.) está separado de cualquier objetividad.

Este yo trascendental kantiano sólo acompaña *—begleiten—*, pero no penetra *—durchdringen—* la objetividad, dirá Hegel. Penetrar significa introducirse en lo otro, informar, dar la propia forma o asimilar lo externo. Y esto significa que (i.) la identidad del sujeto no es inmediata, sino que precisa de la objetividad. (ii.) Que tampoco es abstracta o vacía, como la del yo kantiano —una mera *x*—, sino rica en determinaciones. Y por último que (iii.) tal subjetividad que penetra la objetividad ha de ser poder y fuerza libres.

El *status quaestionis* legado por Kant era la separación entre sujeto y objeto, entre el conocer y lo conocido, entre el yo y su mundo, entre la vida y la reflexión. Una separación que venía a consagrar crítica y reflexivamente la separación cartesiana con que se inauguró la Edad Moderna. Pues bien, la respuesta de Hegel a Kant estribó en la descalificación de la apercepción trascendental. Hay algo de estolidez en el sujeto kantiano, es decir de falta total de razón y discurso. Falta razón porque tal sujeto es incapaz de realizar ninguna experiencia racional. Tan sólo objetiva una y otra vez, y es consciente de lo objetivado de forma ciega o mecánica.

Años más tarde, un gran hegeliano, Wilhelm Dilthey dirá que «por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual»[7] y apostillará que con el planteamiento crítico es imposible comprender «los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones».[8] La consideración de la subjetividad y el concebir como poder creador y libre que penetra sin violentar la objetividad es la respuesta hegeliana a la división kantiana de la realidad en dos mundos: el racional y el metarracional. El primero el ámbito de lo científico y el único que había conseguido el estatuto de objetivo. El segundo, el ámbito de lo subjetivo, con el que nos encontramos ante un *factum* injustificable racionalmente: la libertad. Pero esto significa abandonar a la arbitrariedad los ámbitos de la justicia, el deber, la persona, el arte, la religión, la historia, el derecho, la cultura, etc. Pues bien, Hegel abre en la lógica subjetiva la consideración racional y objetiva de estos temas. «Lo objetivo, si bien se sustrae a la arbitrariedad subjetiva, tiene su origen en la actividad del sujeto, a la que se deben los principios tanto

[7] DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu.* México: FCE 1949, p. 6.
[8] *Ibidem.*

teóricos como prácticos, las obras de arte, etc. La objetividad es vista, en resumen, bien como algo a producir por el sujeto para realizar sus fines, bien como algo ya producido que, en su existencia independiente, se rige por leyes determinadas que el sujeto tiene que reconocer.»[9]

Lo que había puesto de relieve la *Fenomenología del espíritu* es que a la identidad del sujeto kantiano le faltaba vitalidad y actividad, la actividad por la que se realiza, o lo que es lo mismo, le faltaba el principio de la subjetividad, si es que ésta ha de ser definida como negatividad que se relaciona consigo. El yo para Hegel, no es una mera conciencia que acompaña la objetividad, de la que permanentemente se distingue. Más bien es negatividad por su relación con la objetividad, con lo otro que sí. Que no pierde su identidad por extenderse a lo otro y penetrarlo. Relacionarse con lo otro es el modo que tiene de realizarse a sí mismo. Es decir, la autoconciencia es identidad en trance de realización. La culminación de la identidad es denominada por Hegel «Idea absoluta»[10].

En la doctrina del ser habíamos asistido al determinarse del puro ser indeterminado del comienzo. Y habíamos aprendido a ver interrelaciones en todo cuanto es. En la doctrina de la esencia habíamos aprendido a mirar las partes desde el todo. No advertir el todo desde sus elementos constitutivos o desde sus condiciones de posibilidad. La doctrina de la esencia exige la visión de la totalidad, no la de los fragmentos. Finalmente, en la doctrina del concepto logramos el concepto como totalidad concreta, no abstracta, sino plenamente determinada, como una totalidad que se desarrolla a sí misma. El concepto así visto no es un acto meramente psicológico, como el resultado de la abstracción de lo común en un conjunto de individuos. El concepto es más bien lo que forma y crea. Y lo formado, lo racional, se advierte como uno con lo real, con el ser y la esencia expuestos anteriormente.

Con ello se advierte la circularidad de la *Ciencia de la lógica*, pues «el concepto determinado y abstracto es la condición, o más bien, *momento esencial de la razón*; es forma animada en la que lo finito, gracias a la universalidad en la que se dice relación a sí mismo, se inflama a sí mismo, se pone dialécticamente y así es el *comienzo* mismo de la *manifestación* de la razón» (GW XII:43).

[9] Álvarez Gómez, M., *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel.* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1978, p. 245.

[10] Sobre el principio de identidad en la *Ciencia de la Lógica* cfr.: Padial, J. J., *La Idea en la Ciencia de la Lógica de Hegel.* Málaga: Universidad de Málaga 2003.

La Filosofía de la Naturaleza

Luca Illetterati
Universidad de Padua

La filosofía de la naturaleza entre la lógica y las ciencias de la naturaleza

El hecho que la *Ciencia de la lógica* se cierre con la *decisión* de la idea absoluta de hacerse otro para sí en la forma de la naturaleza no significa que la filosofía de la naturaleza sea una clase de deducción lógica de la naturaleza, o simplemente una operación de aplicación de las determinaciones categoriales de la lógica a la naturaleza. La filosofía de la naturaleza que también es para Hegel *ciencia de la idea en cuanto naturaleza*, constituye aquella consideración en la cual el pensamiento no puede no tener en cuenta aquella *exterioridad*, que constituye un tipo de «vínculo externo», en el cual la naturaleza tiene la propia determinación específica. Una mirada, después, a la génesis y al contenido del sistema en Hegel revela que la relación entre sus partes no es inmediatamente legible como una relación de tipo lineal y unidireccional, como si desde una parte, a la cual se atribuye un rol de fundamento, se pudiese simplemente recabar y deducir las otras. El sistema aparece con frecuencia, en analogía con el organismo, como una totalidad cuyas partes, tal vez siendo determinadas en su especificidad, están organizadas en el interior de una *fluidez* y de una relación de recíproca interdependencia en la cual cada una no puede subsistir sin las otras y encuentra, por contra, su sentido concreto solamente en relación con las otras y con la totalidad que las mismas, en su confrontación, constituyen. Si las diversas partes del sistema fuesen considerables como partes completamente extrañas a formas de intrínseca relacionalidad, el sistema sería aquel añadido de momentos yuxtapuestos, del que Hegel declara siempre la insuficiencia y la inadecuación para expresar el conjunto de la realidad. Con la finalidad que el sistema no se resuelva en esta quieta yuxtaposición de partes,

éste debe ser considerado como una totalidad de nexos, en los cuales cada parte singular conduce, en su mismo desarrollo, hacia las otras.

Ciertamente, la *Ciencia de la lógica*, cn cuanto representa el extraordinario intento de considerar la totalidad de las formas del pensamiento, aparece ya predeterminada, en su forma propia —la de la pureza dc sus concreciones— también a las otras partes del sistema, y cn este sentido la filosofía dc la naturaleza y la filosofía del espíritu pueden ser leídas como la continuación del camino de la lógica en el interior del mundo real de la naturaleza y del espíritu. Esto no significa, pero, que la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu constituyan el lugar de la aplicación de las determinaciones lógicas en el mundo externo. La lógica se *despliega* en la realidad natural y espiritual, y en este desplegarse, se integra y se modifica en relación a los ámbitos que ella encuentra, o bien produce las determinaciones de pensamiento que, a pesar de tener su origen en la lógica, no son totalmente reducibles a ella[1].

De la problemática de la relación entre lógica y filosofía de la naturaleza dan asimismo testimonio algunas observaciones contenidas en una reflexión que Hegel escribe en 1812 en calidad de Rector del Instituto de Núremberg a propósito de la enseñanza preuniversitaria de la filosofía.[2]

Al dar cuenta de los obstáculos que hacen dificultosa la enseñanza de la filosofía de la naturaleza en las escuelas y su estudio poco atrayente para los estudiantes, Hegel saca a la luz algunas de las características del interior de su concepción de la filosofía de la naturaleza, subrayando sobre todo la referencia sobre aquellas que aparecen efectivamente como los puntos de mayor dificultad intrínseca, a su modo de entender, de esta parte del sistema. En estas pocas líneas es, pues, Hegel mismo quien construye una clase de guía para

[1] La dificultad de encontrar precisos paralelismos estructurales entre la *Ciencia de la lógica* y las partes de la filosofía de la naturaleza y del espíritu no debe, pues, verse como una falta de coherencia arquitectónica del sistema. Al contrario, como sostiene Félix Duque, «se pensáramos así, estaríamos en falta, por querer imponer un rígido esquema repetitivo (esto es, mecánico) a un organismo que crece *per intususceptionem* integrando diversos miembros, cuyos significados se modifican según el contexto y su modo de reflexión proprio». (DUQUE PAJUELO, Félix, *L'oggettività come atto logico di traduzione della teologia nelle scienze moderne*, in: *Hegel e la comprensione della modernità*, a cura de V. Vitiello. Milano: Franco Angeli 1991, pp. 59-81, cita p. 68.).

[2] Se trata del escrito *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* (HTW IV, 403-416) («Acerca de la exposición de la filosofía en los Gimnasios»: *Escritos pedagógicos*. Traducción e introducción de Arsenio Ginzo. Madrid: FCE 1991, pp. 133-145), que Hegel envía a Friedrich Niethammer, que ejercía entonces la función de responsable educativo en Baviera.

aquellos elementos problemáticos de los cuales las diversas versiones de la filosofía de la naturaleza contenidas en sus tres ediciones de la *Enciclopedia* están llamadas a tenerse en cuenta: 1) la relación con la lógica; 2) la relación con las ciencias de la naturaleza.

1) La *consideración de la naturaleza*, observa Hegel en este informe, es una disciplina por la cual los estudiantes no experimentan una atracción especial. A diferencia de lo sucede con el estudio de la actividad y de las formas propiamente humanas y espirituales, «y no sin razón», dice Hegel, *sienten* «el interés hacia la naturaleza como una ociosidad teórica»[3]. «No sin razón», para Hegel, en cuanto que, si la consideración pensante de la naturaleza viene percibida de este modo, esto no depende solamente de las inclinaciones o de la formación de los estudiantes, o también, como se podría pensar, del hecho que este tipo de consideración haya sido desacreditada por interpretaciones del todo fantasiosas y poco científicas como aquellas producto de la llamada filosofía de la naturaleza romántica con la que Hegel polemiza desde los años de Jena, sino que aparece, por contra, como una consecuencia intrínseca a la constitución y determinación misma de la filosofía de la naturaleza. Esta, de hecho, continúa Hegel, es, entre las disciplinas filosóficas, «*das Schwerere*» —la más pesada, la más difícil, la más ardua— y ello porque con la misma «el espíritu, cuando concibe la naturaleza, debe variar en el concepto *el opuesto del concepto*».[4]

Hay en estas palabras de Hegel al menos dos elementos sobre los cuales es interesante pararse: el modo a través del cual viene aquí determinada la naturaleza, y, consecuentemente, el trabajo que aparece asignado a una consideración conceptual de la misma.

La naturaleza viene de hecho aquí definida con una expresión particularmente fuerte y que no se encuentra en esta forma en otros lugares de la producción hegeliana, como aquella esfera de la realidad que no sólo se presenta en una forma que no es aquella del concepto, o bien en una estructuración que no revela, al menos inmediatamente, una organización conceptual, sino como aquel mundo que ciertamente aparece como *el opuesto* del concepto mismo.

Ésta es una expresión, que se sitúa en cualquier caso en una línea de continuidad respecto al modo en el cual viene a desarrollarse el concepto de naturaleza en Hegel. Ya en los esbozos de sistema del período de Jena de hecho se seguía afirmando en Hegel una concepción de la naturaleza que revelaba el típico estatuto ontológico y la típica consiguiente colocación sistemática como momento de la exterioridad

[3] HTW IV, 408; *Escritos pedagógicos*, p. 138 («pasatiempo teórico»).
[4] *Ibidem*.

y lugar del ser otro respecto del espíritu. La determinación de la naturaleza que viene aquí propuesta como lo *opuesto del concepto*, aparece por ello como una ulterior formulación distinta —inserida, entre lo otro, en un contexto que no es precisamente especulativo— de aquella concepción. De hecho decir que la naturaleza es sobre todo exterioridad, significa decir, en el lenguaje de Hegel, que es sobre todo la disolución y la fragmentación del concepto, el cual, en su realización, es la unidad de los distintos, una unidad no separada de los momentos que lo constituyen. Precisamente en estos textos de Jena en que tal concepción comienza a afirmarse, y en particular en la introducción general a la filosofía de la naturaleza contenida en el esbozo de sistema de 1804-05, Hegel distinguía, en la naturaleza, el modo a través del cual ella se presenta, su manifestación exterior, y el modo que, en cambio, constituye el ser de la naturaleza como su esencia. A partir de esta distinción relativa al modo de ser de la naturaleza, la tarea de la filosofía de la naturaleza se concretaba en poner al descubierto lo que en ella aparece escondido y fragmentado en la exterioridad y en la alteridad de sus diversas singularidades.

La definición de la naturaleza como lo opuesto del concepto debe, pues, ser entendida en coherencia con la más compleja visión de la naturaleza, a la cual Hegel es llevado en el curso del desarrollo de su planteamiento sistemático. Por lo cual, si la tarea de la filosofía de la naturaleza es la de trasmutar la naturaleza en el concepto, ello significa que tal tarea se concreta en una clase de trabajo de reencuentro de estructuras conceptuales al interior de aquella esfera de la realidad en las cuales estas estructuras son presentes sobre todo en su condición de fragmentadas, y, por tanto, de forma soterrada, no evidente, no manifiesta. La filosofía de la naturaleza es, por eso mismo, un trabajo volcado a reencontrar una trama racional en aquella esfera que, precisamente en cuanto determinada sobre todo por la exterioridad, se presenta inmediatamente en una forma que aparece como opuesta a la del concepto.

Si de hecho la naturaleza en su complejidad fuese simple y esencialmente lo *otro*, extraño al espíritu e impenetrable para el concepto, el trabajo y la fatiga de una filosofía de la naturaleza serían no sólo arduos, gravosos y difíciles, tal como los describe Hegel, sino ciertamente imposibles. Lo que hace no sólo posible, sino también necesaria la consideración conceptual de la naturaleza, es, en cambio, precisamente la profunda convicción que ésta, si bien en una forma que le es absolutamente peculiar, es manifestación de aquel *logos* que es la idea. Si la filosofía de la naturaleza fuese una consideración conceptual que se dirige a eso que es, por su esencia, absolutamente extraño, indiferente y, por tanto, impermeable al concepto y al pensamiento, su actividad no podría más que resolverse en el esfuerzo de

inserir este ser impreciso y fugaz en el marco de esquemas y tablas conceptuales que para ello resultarían de todos modos, y en cualquier caso, totalmente exteriores y extrañas.

El elemento en cualquier caso interesante que emerge de estas observaciones contenidas en el informe a Niethammer, es la consciencia, por parte de Hegel, de una dificultad ligada al concepto mismo de naturaleza y en consecuencia al estatuto mismo de la filosofía de la naturaleza, que no se puede simplemente adscribir a factores externos de la misma, a elementos extrínsecos a su constitución, sino que está, por contra, enraizada en la estructura ontológica misma de la naturaleza.

2) Si la relación entre concepto y naturaleza constituye ciertamente el nudo teórico decisivo para la constitución y la realización de una filosofía de la naturaleza, una ulterior dificultad inherente a esta disciplina, y, por tanto, una ulterior explicación de la falta de atracción que ella provoca en los estudiantes, es recuperada por Hegel en el hecho que «la filosofía de la naturaleza presupone, en cuanto física especulativa, un conocimiento de los fenómenos naturales, de la física empírica».[5]

De la convicción, aquí explícitamente expresada por Hegel, que la consideración conceptual de la naturaleza presupone el conocimiento de los fenómenos naturales y de la física empírica, resulta evidente que él no piensa en ningún caso en la filosofía de la naturaleza como una elaboración separada respecto del trabajo de las ciencias particulares de la naturaleza, sino más bien como una forma de comprensión que encuentra su punto de partida y su lugar de nacimiento precisamente en los resultados a los que estas ciencias conducen. La filosofía de la naturaleza, en el modo en el cual la entiende Hegel, no tiene, pues, ninguna pretensión ni puede substituir el trabajo concreto de las ciencias, ni anular su valor cognoscitivo. El hecho que el trabajo de las ciencias venga situada en la esfera de los presupuestos respecto a la posibilidad misma de una filosofía de la naturaleza impide concebir esta última como mera deducción apriorística de la estructura y de la organización del mundo de la naturaleza, absolutamente independiente del trabajo concreto de las diversas y específicas ciencias que la indagan. Esto no significa que la filosofía de la naturaleza —que es *filosofía*, o bien para Hegel *ciencia* en el sentido radical de ausencia de presupuestos— pueda ser pensada como simple derivación o más

[5] HTW IV. 408s.; *Escritos pedagógicos*, p. 138.

concretamente apéndice de los resultados de las ciencias de la naturaleza, en una relación de dependencia respecto a aquellas.[6]

Para comprender las modalidades dentro de las cuales se desarrolla esta relación —entre filosofía de la naturaleza y ciencia de la naturaleza— es conveniente empezar desde el análisis preliminar que Hegel propone de los modos con los cuales el hombre se relaciona en general con la naturaleza.

Los modos de considerar la naturaleza

Mientras en la primera edición de la *Enciclopedia* Hegel hace iniciar la segunda parte del sistema directamente con la determinación del concepto de naturaleza, ya en las primeras lecciones que dictó en la Universidad de Berlín a partir del 1819-20 mantiene este argumento, en el intento de sacar a la luz las características esenciales y el modo de ser peculiar de la misma, hace preceder a la determinación del concepto de la naturaleza una serie de observaciones que tienen relación, en general, con las modalidades de comportamiento del hombre en sus discusiones. Observaciones que confluyen después, en las sucesivas ediciones de la *Enciclopedia*, las berlinesas del 1827 y del 1830, en dos nuevos parágrafos, recogidos en conjunto bajo el título *Modos de considerar la naturaleza*. En ellos Hegel distingue, en primer lugar, dos modalidades de relación que el hombre mantiene con la naturaleza, cada una parcial y de alguna manera unilateral: a) la relación *práctica* y b) la *teórica*[7].

El comportamiento del hombre en su relación con la naturaleza, precisamente por ser doble, se presenta frecuentemente a través de la forma de un contraste, el cual no es como se intentará evidenciar, simplemente producto de circunstancias casuales o, en sentido amplio, cultural, sino que es un contraste enraizado en el modo de ser

[6] Sobre las características generales de la filosofía de la naturaleza de Hegel, cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, cit.; A. Lacroix, *Hegel. La philosophie de la nature*, PUF, Paris 1997; W. Neuser, *Die Philosophie der Natur (§§ 245-376)*, in AA. VV., *Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 139-205; V. Verra, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, UTET, Torino 2002, pp. 9-56; K.R. Westphal, *Philosophizing about Nature: Hegel's philosophical Project*, in *The Cambridge Companion to Hegel and the Nineteenth-Century Philosophy*, ed. by F.C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 281-310.

[7] Cfr. Enc B, §§ 245-246, Enc C, §§ 245-246. Para un análisis de esta parte de la introducción a la filosofía de la naturaleza en las transcripciones de las lecciones berlinesas, en una perspectiva dispuesta a mostrar las líneas evolutivas —y por tanto también las trasformaciones y los replanteamientos— cfr. W. Bonsiepen, «Veränderungen in der Einleitung zur Naturphilosophie 1823/24-1828», in: *Hegel-Studien*, 26 (1991) 213-218.

mismo de la naturaleza, esto es, en su ser, al mismo tiempo, *idea* y *exterioridad*, o bien, dicho de otra manera, en su ser a un tiempo idea (así, pues, unidad del pensamiento y de la objetividad), y también, en cuanto exterioridad, escisión y desgarro de esta misma unidad y, por ello, de la idea misma. El modo de ubicarse del hombre respecto de la naturaleza es, pues, doble, en cuanto doble, en un cierto sentido, es el modo de ser mismo de la naturaleza. Respecto a esta duplicidad, la tarea de la filosofía de la naturaleza es la de reconducir a la unidad esta escisión, de referir la disgregación de la multiplicidad de materias en las cuales ella está dispersa en cuanto exterioridad, a la unidad del principio de la vida que constituye la idea hacia la cual ella tiende finalísticamente, o bien de reconducir, a través de aquella *consideración viviente* que según Hegel ya era propia de los griegos, la dispersión de las formas de la naturaleza a su unidad racional.

a) El comportamiento inmediato con el cual el hombre se dirige a la naturaleza es el que Hegel denomina *comportamiento práctico.* En la relación práctica la naturaleza viene ligada y finalizada por el hombre a sus propias exigencias y viene, por tanto, considerada como algo que encuentra su sentido y su significado en el mismo hombre o, en cualquier caso, en el uso que éste realiza.

Esta forma de comportamiento puede dar origen también a una relación de *dominio*: precisamente porque con ella el hombre trata la naturaleza como un instrumento a utilizar para la realización de los propios fines, esta relación puede concretarse también en un comportamiento destructivo, un comportamiento que tiende hacia la aniquilación de la alteridad. Si el hombre puede ponerse en relación con la naturaleza instaurando con ella una relación de tipo instrumental, considerándola como un medio para la realización de fines extraños a ella, en cuanto colocados en el deseo y en la necesidad del hombre mismo, esto revela en cualquier caso, según Hegel, un extremo del modo de ser de la naturaleza. Por cuanto este ponerse en un comportamiento que es evidentemente del todo unilateral y parcial, en cuanto impide relacionarse con la naturaleza a partir de determinaciones que son inmanentes a ella, ello de todas maneras revela, según Hegel, un carácter que pertenece a la naturaleza. Ello provoca, de hecho, que la naturaleza sea considerada como un objetivo para algo que no deriva simple o solamente de una actitud prevaricadora por parte del hombre, por la necesidad por parte de éste de imponerse a sí mismo en cuanto subjetividad dominante enfrente a lo que se presenta como objeto:[8] la condición de posibilidad de este comportamiento está en

[8] En este sentido en el Agregado al § 245 Hegel reproduce los versos de la *Antigona* sofoclea («*nadie se yergue más terrible que el hombre*») precisamente

la exterioridad misma de la naturaleza, en el hecho que ella, en cuanto exterioridad, es también accidentalidad y se presta, pues, a una determinación exterior.

En cuanto tal actitud desvela la exterioridad y la finitud intrínseca al ser natural, el comportamiento práctico del hombre en sus relaciones con la naturaleza es en cualquier caso parcial y unilateral, en el sentido que considera la naturaleza solamente desde el lado de su utilidad e instrumentalidad, como privada de una verdadera y propia determinación, o bien como aquello que «es en sí nada (*nichtig*)»,[9] o que es algo solamente en relación con el hombre, es decir, considera solamente una parte y un perfil de la naturaleza misma. En cuanto la naturaleza es, en su modo de ser más preciso, exterioridad, es de hecho, en este su proprio modo, también *exposición* (*Darstellung*) *de la idea*, y, por tanto, esta misma idea. En cuanto tal, la naturaleza no puede ser reducida, en su constitución ontológica, a la insignificancia y a la vaciedad que implica la relación solamente instrumental.

b) Si desde el lado práctico el apetito destructivo del hombre considera la naturaleza como lo que es en sí nada, que está privado de una propia e inmanente determinación y que tiene su objetivo fuera de sí, esto es, en el hombre mismo, la *relación teórica* se sitúa en las relaciones con la naturaleza, dice Hegel, como «lo sustancial, lo ente», [10] como una esfera del ser que no está determinada por ninguna otra cosa, sino que es, por así decirlo, un ser autónomo y aislado. La relación teórica, por ello, a diferencia de la práctica, no considera la naturaleza a partir de determinaciones externas a la misma, las cuales

para demostrar como el comportamiento práctico del hombre hacia la naturaleza implica no solamente su uso, sino también su desgaste, su deterioro y, por tanto, su aniquilación: cfr. Enc C, § 245 Agr. Si, por tanto, tiene ciertamente razón Karl Heinz Ilting al notar que el problema a partir del cual Hegel se basa en la filosofía de la naturaleza es aquel «de superar la relación entre hombre y naturaleza característico del hombre cristiano y moderno hacia una reinterpretación en la cual hombre y naturaleza no son ya simplemente los opuestos» (K.H. Ilting, «Il concetto hegeliano di filosofia della natura», in: *Giornale di Metafisica* 4 (1982) 297-306), sería una excesiva simplificación pensar que Hegel, mostrando la unilateralidad del comportamiento práctico del hombre hacia la naturaleza, tenía sólo en mente el comportamiento del hombre moderno, o, en cualquier caso del hombre cristiano. La citación de Sófocles aparece más bien como un testimonio del radicalismo del comportamiento dominante del hombre ya en los albores de la cultura de Occidente; cfr. también G.W.F. HEGEL, *Naturphilosophie*. Bd. I: *Die Vorlesung von 1819/20*, hrsg. von M. Gies, in Verbindung mit K.-H. Ilting. Nápoles 1982, p. 4 (trad. it., *Filosofia della natura. Lezioni del 1819-20*, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli. Milano 2007, p. 23): «el griego primero venera Ceres y Baco, después consuma su don con una cierta ironía».

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*.

son justamente los objetivos que el hombre puede imponer a la misma desde el exterior. sino que mira al propio ser de la naturaleza, al conocimiento «de lo *universal* de la misma, de modo que lo universal sea al mismo tiempo *determinado* en sí» (Enc C, § 246). Por lo cual, si el comportamiento práctico en su impulso hacia la apropiación de la naturaleza revela un carácter esencialmente activo que encuentra su origen en el apetito y en la necesidad del hombre, lo teórico, que, en cambio, considera la naturaleza antes que nada como una alteridad independiente, se muestra como un comportamiento prevalentemente pasivo, cuyo origen puede encontrarse en la peculiar receptividad de los sentidos con la cual se inicia.[11] En el comportamiento teórico los objetos vienen pues probados y encontrados en primer lugar como una alteridad autónoma e independiente, que el hombre siente como un algo extraño, también en su esfuerzo cognoscitivo.

La peculiaridad de la *consideración teórica*, y con ella también su unilateralidad, se muestra por eso como opuesta respecto a la del comportamiento práctico. Allá donde desde el perfil práctico de la naturaleza aparece de hecho al hombre solamente en su particularización y en su lado exterior, en cambio, para el lado teórico —lado que puede ser en general identificado, por el modo en que es descrito por Hegel, con el comportamiento propio de las *ciencias particulares de la naturaleza*— la misma aparece como lo que subsiste para sí, que es por esto de algún modo independiente respecto a la subjetividad pensante y que se erige enfrente como el *objeto*, cuyas fuerzas, leyes, géneros, pueden ser conocidos como propiedad de las cosas, como determinaciones separadas del acto mismo del pensar.

Confrontando, pues, una con otra, emerge con evidencia como a cada una de las dos actitudes, que caracterizan el comportamiento del hombre respecto a la naturaleza, escapa lo que a la otra, en cambio, por razón de su unilateralidad, le es dado aprehender. Si el comportamiento práctico quita y anula la alteridad y la extrañeza del ser natural, incluso se revela incapaz de pensar el universal que hay en la misma, el teórico se encuentra, en cambio, bloqueado frente a la independencia y a la extrañeza de este objeto y es incapaz de pensarlo en unidad consigo mismo.

La consideración conceptual de la naturaleza

Frente a esta oposición entre un *comportamiento práctico*, incapaz de conseguir la universalidad que está en la esencia interior de la naturaleza, y una *consideración teórica*, bloqueada ante la extrañeza de su objeto, la filosofía de la naturaleza, que Hegel indica como *con-*

[11] *O.c.*, p. 3 (p. 23).

sideración conceptual ha de asumir sobre sí la tarea de la reconciliación de las unilateralidades. Para usar todavía una vez las expresiones del texto relativo a las lecciones del 1819-20, la tarea de la filosofía de la naturaleza respecto a esta duplicidad de comportamiento es la de llevar a cabo dentro de cada comportamiento unilateral las exigencias de lo que le es opuesto.

> «Que, según el lado teórico, yo no considero la naturaleza solamente como lo que es [*das Seiende*], sino como lo mío [*das Meinige*]; y que, según el lado práctico, yo la considero 'no sólo' como lo mío, no la tomo solamente como lo que está privado de sí, sino como lo que 'ella' es para sí.» [12]

En este intento de unificación y de solución del desacuerdo entre los comportamientos del hombre en relación con la naturaleza, la consideración conceptual de la misma, esto es, de la filosofía de la naturaleza, se pone en continuidad respecto al trabajo de las ciencias. Las ciencias se refieren de hecho a la naturaleza como frente a la extrañeza que para ellas es este objeto, pero intentando encontrar la universalidad en la multiforme singularidad de sus formas. De esta forma ellas constituyen un primer paso decisivo en dirección a una consideración racional del modo de ser de la naturaleza. La tarea de la filosofía de la naturaleza, bajo la protección de lo realizado por las ciencias, se caracteriza como el intento de encontrar el elemento de la universalidad de la idea en la apariencia, en la indiferente particularización y en la accidentalidad, que indican en profundidad el modo de ser de la naturaleza. Pero para realizar esto no sólo debe ir más allá de la unilateralidad del comportamiento práctico, mostrando como la universalidad interior de la naturaleza no sea extraña al pensamiento, sino que debe también superar la unilateralidad de la consideración teórica que piensa la naturaleza en términos de extrañeza respecto al sujeto que la piensa.

La filosofía de la naturaleza así, en cuanto consideración conceptual, si de una parte tiene como objeto aquel mismo universal hacia el cual también tienden las ciencias de la naturaleza, de la otra, en cambio, considera tal universal al fin de apartarlo por la separación y extrañeza que representa para la consideración teórica, «en su *propia necesidad inmanente* con arreglo a la autodeterminación del concepto» (Enc C, § 246).

Es evidente, pues, que, en la medida en que la filosofía de la naturaleza quiere ser una comprensión de la naturaleza en su totalidad y en su esencia, en cuanto forma y modo de ser de la idea, no puede

[12] *O.c.*, p. 4 (p. 24).

prescindir, para el tipo de comprensión que viene propuesto, de las más diversas y particulares ciencias de la naturaleza. O, mejor dicho, podría también prescindir de ellas, a condición de que la intención hegeliana fuese la de una construcción absolutamente apriorística de la naturaleza del todo independiente de la experiencia y, concretamente, de los resultados de las investigaciones científicas particulares. Pero desde el inicio del tratado sistemático de la filosofía de la naturaleza, Hegel subraya, por contra, precisamente la imprescindibilidad de la relación que en ella se lleva a cabo con los saberes de la naturaleza fundados sobre lo empírico: en la *Nota* al § 246 de la *Enciclopedia* Hegel observa, de hecho, que «la filosofía no solamente ha de concordar con la experiencia de la naturaleza, sino que el *origen* y *formación* de la ciencia filosófica tiene la física empírica como presupuesto y condición» (*Enc C*, § 246, nota). El rol de la experiencia, y de aquellos saberes que se mueven en el interior de la experiencia, es en realidad fundamental para Hegel, en cuanto a la distinción del plano *especulativo* de su discurso filosófico, y también de la filosofía de la naturaleza, respecto de lo intelectualmente abstracto que pasa precisamente a través de una distinta relación con la experiencia; la consideración conceptual, a pesar de no fundarse sobre la facticidad empírica, no se sitúa de todas maneras en antítesis respecto de ella, sino que, más bien, en los modos específicos, que se buscará mostrar, ella tiende a ponerse en marcha como una forma de justificación de la experiencia misma. Que la consideración conceptual deba *concordar* con la experiencia no significa, de hecho, que ella deba buscar fuera de sí misma —en la experiencia— la fundación, la prueba o la demostración de la validez del proprio proceder. Escribe Hegel siempre en la misma *Anotación*:

> «Pero una cosa es el modo de originarse una ciencia y los trabajos que la preceden, y otra cosa la ciencia misma. En ésta ya no puede aparecer [todo] aquello como fundamento, sino que aquí [el fundamento] ha de ser más bien la necesidad del concepto.» (Enc C, § 246, nota).

La filosofía de la naturaleza, en cuanto ciencia de la idea en la forma del ser-otro, toma por eso cuerpo, en Hegel, en el interior de esta relación que ella instituye con el mundo de las ciencias de la naturaleza. Sin ellas, es decir, sin el trabajo de organización y universalización que ofrece su consideración pensante, no podría ni tan siquiera producirse la empresa hegeliana de incluir la racionalidad dentro de aquella desenfrenada producción de formas no adecuadas a su concepto de lo que es la naturaleza.[13] Aquello que es propio de

[13] Cfr. Enc C, § 250, nota. Este reconocimiento de la impotencia de la naturaleza, que se convierte de algún modo en casi el 'duro' reconocimiento de una impotencia de la filosofía misma, puede ser leído también como una señal

esta consideración es, con todo, la necesidad de justificar conceptualmente todo lo que, en cambio, las ciencias pueden permitirse asumir como dato y así pues en la forma del presupuesto. El intento operado de la *filosofía de la naturaleza* de trasladar la necesidad conceptual al discurso y a los objetos de la ciencia empírica no implica, por otro lado, en el planteamiento que Hegel propone, ninguna eliminación o limitación de la autonomía y de la libertad de la investigación científica. La integración, que la filosofía opera en las comparaciones de las ciencias, en el sentido que los resultados de la tarea científica particular vienen *asimilados* en el interior de un nuevo y ampliado horizonte de sentido, no implica de hecho disminuir la autonomía procedimental de las particulares disciplinas científicas. Al contrario, partiendo de la dependencia de presupuestos dados y acogidos sin justificación, ella representa un paso posterior en dirección hacia la conquista de libertad respecto de la simple inmediatez del dato y de los principios de autorización extrarracionales, de los cuales las ciencias son una primera expresión, fundamental, pero no definitiva.

Lo que la filosofía de la naturaleza está llamada sobre todo a justificar es aquel mundo de presupuestos que las ciencias particulares de la naturaleza, en cuanto ciencias *positivas*, pueden permitirse asumir y acoger simplemente como unos datos.

Primero, entre todos, el concepto mismo de naturaleza.

La naturaleza como exterioridad

El modo de ser de la naturaleza está expresado para Hegel a través la definición con la que se abren los parágrafos introductorios a la segunda parte del sistema, parágrafos que tienen como objetivo la determinación del *concepto de la naturaleza*, tal como aparece en aquel peculiar pasaje con el cual se concluye la *Ciencia de la lógica*:

> «La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del *ser-otro*. Ya que la idea es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí*, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta idea (y frente a la existencia subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la *exterioridad* constituye la determinación en que está la idea como naturaleza.» (Enc C, § 247).

La exterioridad es la palabra que expresa y define, en el interior del mapa conceptual hegeliano, el modo de ser de la naturaleza; es el *ser fuera de sí* la característica de la que derivan todas sus peculia-

que separa, o en cualquier caso distingue, la filosofía de la naturaleza hegeliana de otras 'entusiásticas' empresas de su época y en particular de las filosofías de la naturaleza de la escuela schellingiana.

ridades, tanto respecto de la idea lógica como respecto del espíritu y que determina, por tanto, desde el inicio hasta el fin, todas las configuraciones particulares en las que se concreta. El ser natural es, para Hegel, ser exterior, ser que es sobre todo en la forma del ser exterior. En este sentido, si la estructura profunda del espacio —»la primera o inmediata determinación de la naturaleza» (Enc C, § 254)-– es la del ser la mera *yuxtaposición*, que puede subsistir como tal solamente sobre la base de un *ser fuera de sí*, y, por consiguiente, de la exterioridad más radical (Cfr. Enc C, §§ 254-255), igualmente la estructura fundamental del organismo —determinación en la que la naturaleza alcanza su cumplimiento y que abre el paso hacia la esfera del espíritu— a pesar de constituir el lugar en el que la idea finalmente llega a manifestarse *en la naturaleza*, de todos modos es caracterizada todavía por una falta de adecuación y exterioridad respecto de su concepto, el cual es, por otro lado, la condición de posibilidad del constituirse del espíritu.

La naturaleza, de hecho, precisamente en cuanto es determinada a partir de una *decisión* de la idea, que es también un dirimirse de la idea por sí misma, es el lugar de la escisión de lo que la idea es en cuanto tal.[14] Si la misma idea, para Hegel, como se ha visto, es «la unidad absoluta del concepto y de la objetividad», su escindirse es precisamente el desgarro de aquel ligamen y de aquella unidad, por lo cual, lo que viene a caracterizar la naturaleza en su proprio modo de ser, es la exterioridad en el sentido de falta de adecuación de la objetividad respecto al concepto, de la incapacidad y de la imposibilidad de las determinaciones particulares de reflejar plenamente su estructura conceptual. Es en este sentido que la idea es en la naturaleza «como lo negativo de sí misma», en cuanto aquí ella no es la más perfecta compenetración y fusión de sus dos lados, sino que, por el contrario, es en la forma de la escisión y del desgarro, por lo que el concepto no llega a su transparente manifestación en la existencia determinada de la objetividad, sino que es sólo como algo interior y escondido, y es la tarea de la filosofía de la naturaleza llevarla a la luz.

Ya que de hecho la filosofía de la naturaleza es definida desde el inicio del itinerario sistemático como la ciencia *de la idea* en la forma de su ser-otro, su trabajo se configura en la posibilidad de encontrar la idea en el interior de este reino dominado por la exterioridad. Pero

[14] La decisión corresponde aquí a *Entscheidung*. Es la ocasión para recordar que en la lengua alemana el término *Scheidung* indica *separación* y *disociación*, y que uno de los significados a los cuales conduce el término *Entscheidung*, sobre todo en el interior de un contexto médico, es *crisis*. Sobre esto, cfr. L. ILLETTERATI, «La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo passaggio nella natura in Hegel», in: *Verifiche* 34 (2005) 241-274.

llevar a la luz la idea en la naturaleza, no significa esconder la exterioridad, es decir, considerar su ser-otro simplemente como una apariencia que una mirada atenta y preparada pueda eliminar, del mismo modo que es posible quitar una máscara para desvelar la identidad y la autenticidad de un rostro. Entender la comprensión filosófica de este modo significaría pensarla como una clase de operación de ocultamiento del modo de ser específico de la naturaleza en vistas de una consideración limitada a su lado *lógico*. Mostrar la idea *en la naturaleza* implica, en cambio, el paso dentro de la exterioridad que ella es en cuanto naturaleza y su explícito reconocimiento.

En esta exterioridad que es la naturaleza, dice de hecho Hegel, «las determinaciones conceptuales tienen la apariencia, unas frente a otras, de un *subsistir indiferente* y del *aislamiento* [mutuo]» (*Enc C*, § 248), por el cual las articulaciones internas al concepto aparecen en ella como separadas las unas de las otras, privadas de su peculiar fluidez, como petrificadas y congeladas.[15] Es por eso, prosigue Hegel, que «la naturaleza no muestra en su existencia libertad alguna, sino *necesidad y contingencia*» (Enc C, § 248).

La exterioridad, en la que la naturaleza se encuentra como en su modo de ser, implica por eso sobre todo una separación e indiferencia de sus múltiples configuraciones, de la cual consigue, a su vez, la caracterización de la misma como un ser *necesario*, *accidental* y *privado de libertad*.

Dado que, de hecho, para Hegel, la libertad es esencialmente autodeterminación, en la naturaleza, donde cada singular determinación, en cuanto inadecuada respecto al propio concepto, remite a alguna otra cosa distinta de sí, no se puede hablar de libertad en sentido propio y su más general estructura no puede más que aparecer, en un momento, como *necesaria* —donde la necesidad es aquí entendida como el modo de ser de aquello que no es determinado para sí, sino que lo es «por medio de otro» (Enc C, § 149)— y como *accidental*, esto es, como una realidad que tiene el valor de la simple posibilidad, que no es capaz por sí misma de determinarse en acto y que así puede no ser al mismo tiempo que es.

Falta de libertad, necesidad (en el sentido de dependencia de otro) y accidentalidad, se revelan por eso como características de la naturaleza que resultan directamente de su estar dominada, en su determinación más universal, por la exterioridad.

Pero si estas son las características a través de las cuales viene desvelado el modo de ser que es proprio de la naturaleza en cuanto

[15] Cfr. A. STONE, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2005.

idea en la forma de la exterioridad, es, según Hegel, totalmente inadecuado aquel típico comportamiento, por ejemplo, de algunas tendencias del primer romanticismo alemán que tratan la naturaleza como algo sagrado o divino. No porque ella no participe de algún modo de lo divino, sino porque lo que es en todo caso divino es precisamente la idea, la cual, pero, es en ella sólo como un *en sí* que se fragmenta en su exteriorización. La naturaleza, de hecho, en su propia determinación, en lo que la hace ser naturaleza, en cuanto «su ser no corresponde al concepto» (Enc C, § 248, nota), es lo negativo de la idea, su desgarro, su escisión, la negación de lo que la idea es en su verdad.

No obstante, a pesar de que la naturaleza sea en la forma de la exterioridad, de la no libertad, de la falta de adecuación respecto al propio concepto —por lo cual «en la naturaleza, no solamente el juego de las formas tiene su contingencia desatada y desbocada, sino que cada figura se priva del concepto de sí misma» (*Enc C*, § 248, nota)— y encuentre por ello su determinación específica en palabras como *ser-otro*, *indiferente subsistir*, *aislamiento*, *necesidad y accidentalidad* de modo que puede ser representada, para Hegel no sin razón, precisamente como *lo negativo*, *el no ente*, *la caída de la idea*, ella es, no obstante, a su modo, es decir, en su específico elemento, exposición (*Darstellung*) de la idea. Concretamente aquí encuentra su origen la que Hegel llama, en la última edición de la *Enciclopedia*, la «contradicción irresuelta» de la naturaleza (Enc C, § 248, nota): en ser, por una parte, idea, pero, por otra, idea que es exterior a sí misma, que es en la forma de su exterioridad y por tanto de su fragmentación. La naturaleza es la contradicción irresuelta, en cuanto su modo de ser determinado, esto es, en el modo de ser que le es peculiar como naturaleza, no corresponde con lo que ella es en sí misma, en su idea.

La naturaleza como sistema de grados

Esta característica de la naturaleza, por la cual tiene *en sí* la idea como algo interior y escondido, pero que no aparece en su manifestación exterior, emerge en modo particularmente claro en el parágrafo donde Hegel discute la consideración clásica de la naturaleza como un *sistema de grados*.

> «La naturaleza debe ser contemplada como un *sistema escalonado*, cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros, y el siguiente es la verdad de aquellos de los que resulta, pero no de tal manera que cada escalón sea *naturalmente* generado desde los otros, sino [que lo es] en la idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza» (Enc C, § 249).

En la medida en que de hecho la palabra clave de la naturaleza es la *exterioridad*, la consideración razonada establece en esta esfera

del ser una conexión entre los momentos, una dirección de desarrollo: un sistema de grados. Esto es un punto particularmente importante, porque si en este parágrafo, por una parte, aparece confirmado el típico proceder dialéctico que caracteriza, como es sabido, todo el itinerario de la *Ciencia de la lógica*, en el cual cada grado de la sucesión es el producto y el resultado del precedente, de tal modo que puede ser considerado también como la verdad de aquél, por otra parte, de ello emerge también la peculiaridad del movimiento —y, por tanto, se viene a decir de la *lógica*— que pertenece al modo de ser particular de la naturaleza. En ella, de hecho, el paso de un grado a otro no acaece, dice Hegel, *naturalmente*, y por tanto fluidamente en la naturaleza misma, sino sólo en la idea interior de la misma; en aquella idea en que sólo la consideración filosófica puede llevar a su descubrimiento. Por lo cual, la línea de desarrollo que el *sistema de grados* representa no es ciertamente en la naturalcza, en el sentido de que no es la naturaleza en su presencia exterior el sujeto de este movimiento. Ello no excluye que *en la naturaleza* no haya *desarrollo y despliegue*, sino que implica más bien que desarrollo y despliegue, *en la naturaleza*, son algo que sólo puede entrever la consideración filosófica, entendida como ciencia *de la idea* en cuanto naturaleza.

Esta concepción del mundo de la naturaleza considcrado como una *escala* ordenada y graduada, de modo que cada escalón de la misma sea íntimamente ligado con cl que lo precede y con el que lo sigue en una progresión que procede de lo simple a lo complejo y de lo imperfecto a lo completo —una imagen que ya para la antigüedad representaba un potente rol explicativo en el ordenamiento del mundo en su totalidad por sus características de *plenitud*, *progresión* y *jerarquía* que la misma implica— había formado parte del centro dc discusión, sobre todo entre los naturalistas, en el curso de todo el siglo XVIII.[16]

Como es sabido, Leibniz, en efecto, ya había rcpresentado el mundo de la naturaleza como una clase de la gran cadena que, a través de los fósiles, ligaba los seres inanimados con las primeras formas de vida y con los vegetales, y éstos después con los animales, para llegar al grado más alto, en el ámbito natural, representado por el hombre. La visión leibniziana de la naturaleza aparecía dominada por una con-

[16] Sobre la historia dc esta idea ver el clásico LOVEJOY, Arthur O., *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria 1983. Sobre la 'continuidad' como condición de posibilidad del darse de una taxonomía en el interior de la historia natural sobre todo del siglo XVIII, cfr. también FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI 1997. Para un desarrollo mayor cfr. G. BARSANTI, *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*. Firenze: Sansoni 1992.

tinuidad en el interior de la cual resultaba siempre más difícil trazar líneas de demarcación y confines verdaderos y propios.[17]

No obstante, si el esquema general propuesto por Leibniz era el aceptado en sus líneas fundamentales por la comunidad científica de la primera mitad del siglo XVIII,[18] muchos naturalistas encontraron no pocas dificultades en la verdadera y propia transcripción empírica del completo mundo de la naturaleza en el interior de la imagen sólida de la escala, tanto que muchos de los mismos empezaron a nutrir no pocas dudas sobre la posibilidad de utilizar seriamente y con provecho científico el modelo gradual, concibiéndolo siempre más como una representación filosófica, cuando no claramente poética, más que como un verdadero y proprio modelo científico.[19]

Lo que sobre todo creaba problemas era la idea de continuidad que emerge de la imagen, por así decir, *lineal* del mundo natural. Más concretamente, era fuente de dificultad la posibilidad de concebir una transición sin solución de continuidad entre el mundo inorgánico y el mundo orgánico, entre lo inanimado y lo animado, entre lo no-viviente y lo viviente. La búsqueda de los anillos que faltan de la cadena y, en general, de aquellos lugares de paso entre un reino y otro o entre una especie y otra, había ocupado, en efecto, una parte no pequeña del trabajo de los naturalistas en el curso del siglo XVIII del así llamado movimiento de la *Naturphilosophie* romántica, toda dirigida, como es sabido, al esfuerzo de llevar a la luz una imagen unitaria no sólo de la naturaleza en sí misma, sino también de la naturaleza con el reino del espíritu.[20]

Frente a este panorama tan complejo y articulado, la solución hegeliana se presenta, por un lado, todavía del todo ligada a la idea de la escala entendida como estructura unitaria y jerárquica, pero, por otro, como no totalmente asimilable a las ideas clásicas de la tradición leibniziana y, en cambio, ciertamente consecuente, respecto al giro trascendental kantiano. En la *Crítica de la razón pura*, de hecho, Kant

[17] Cfr. sobre esto la famosa carta de Leibniz al matemático francés Varignon, conocida también como carta sobre el principio de continuidad: G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, ed. it. a cura di D.O. Bianca, vol. II, UTET, Torino 1968, pp. 769-770.

[18] Es el caso, como pone de relieve Barsanti, de Bonnet, Buffon, La Mettrie, Daubenton, Needham, Robinet. Cfr. G. BARSANTI, *La Scala, la Mappa, l'Albero*, pp. 20-24.

[19] La imagen de la escala es puesta en discusión sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, entre otros, por personajes como Linneo, Voltaire, Blumenbach, Lamarck.

[20] Sobre las diversas formas y articulaciones de la ciencia y de la filosofía de la naturaleza de la época romántica cfr. S. POGGI, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*. Bologna: Il Mulino 2000.

había mostrado que la *lex continui in natura* podía ser considerada no en verdad como un principio constitutivo del objeto, sino solamente como «un legítimo y acertado principio regulador de la razón» (KrV B 696), en relación al cual, de todas formas, «no puede ser en ningún caso mostrado un objeto concordante en la experiencia».[21]

El punto, en cuya relación la posición de Hegel se diferencia y asume originalidad respecto a las representaciones clásicas de las leyes de la continuidad natural, tiene que ver sobre todo con el concepto de *paso*, el cual, en una concepción de la naturaleza determinada primeramente por la exterioridad, no puede ser leído como desarrollo real, evidente y manifiesto. El paso, que puede ser la fase de transición de un reino natural a otro, como también el lugar de la *metamorfosis* de una especie natural a otra, permanece, en la naturaleza, algo escondido, solapado, interior. A la fluidez y a la dinamicidad del concepto, a su desenvolverse y su concreto y consabido desarrollarse en el espíritu, corresponde, de hecho, en el reino de la exterioridad y de la desigualdad del concepto de la objetividad, y consecuentemente en la naturaleza, solo algo congelado y petrificado.

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel se reafirma explícitamente sobre la diferencia entre la progresión, tal como se actúa en la naturaleza, respecto al modo en el cual ésta ocurre en el mundo del espíritu.

> «En la naturaleza, la especie no realiza ningún progreso, pero en el espíritu cada cambio es un progreso. Ciertamente, la serie de las formas naturales determina una progresión gradual desde la luz hasta el hombre, de modo que cada grado es una transformación del grado precedente, un principio superior surgido de la superación y del declinar del grado precedente. Pero, en la naturaleza, los momentos de ese proceso se separan y todos los escalones singulares coexisten; el paso de uno a otro sólo aparece a los ojos del espíritu que comprende aquella conexión. La naturaleza no se comprende a sí misma, y por eso la negatividad de sus formaciones no existe para ella».[22]

El proceso a través del cual la naturaleza se realiza a sí misma no es, por tanto, en la interpretación hegeliana, un proceso transparente. De ello nosotros podemos ver, *en la naturaleza*, sólo los resultados,

[21] KrV B 688. Como en seguida veremos, decir que la solución hegeliana se sitúa de alguna manera en una línea de continuidad con la kantiana, no significa que Hegel se iguale a la posición de Kant, en cuanto ésta última viene más bien *absorbida* en el interior del horizonte sistemático hegeliano y, a través de tal absorción, es reinterpretada y 'girada'.

[22] G.W.F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburgo: Meiner 1955, pp. 153-154, vers. cast.: *La razón en la historia*. Traducción de Armando Gómez. Madrid: Seminarios y Ediciones 1972, pp. 194s.

los productos, pero no las modalidades interiores que la ligan una a la otra. Precisamente porque la procesualidad en la naturaleza es, para Hegel, «*elemento interior* que viene descubierto sólo en el espíritu» (Enc A, § 194, nota, cursiva mía), los grados de la *scala naturae* proceden en verdad *necesariamente* uno del otro, pero de todos modos no *naturalmente*, no del modo concreto en el cual la naturaleza es y se muestra.

A partir de estas observaciones Hegel se presenta escéptico en relación a una aplicación generalizada, en el mundo de la naturaleza, de la idea de la metamorfosis, o también a formas de evolucionismo que él define como «representación nebulosa» (Enc C, § 249, nota).[23] Tanto la *metamorfosis* como la *evolución* o la *emanación*, de hecho, son *representaciones* que leen las diversas formas de paso que tienen lugar en la naturaleza como formas fluidas en las cuales una parte pasa a otra de modo manifiesto, en la cual una especie se desarrolla en otra naturalmente: «la *metamorfosis* —dice, en cambio, Hegel en la última edición berlinesa de la *Enciclopedia*— incumbe solamente al concepto en cuanto tal, ya que únicamente el cambio de éste es desarrollo» (Enc C, § 249).[24]

De esta forma, pues, para ciertos aspectos en línea con algunas de la corrientes más avanzadas de la biología de la época, la consideración filosófica, en la propuesta hegeliana, observa la naturaleza no

[23] Hay que tener presente en relación con este punto que las teorías evolucionistas con las cuales Hegel se enfrentaba tenían poco en común con la moderna teoría de la evolución: esas eran en su mayor parte reconducibles a las ideas de procreación y preformación que habían dominado el debate del siglo xviii antes de la afirmación de la teoría epigenética y tenían que ver con las representaciones de los filósofos de la naturaleza de inspiración schellingiana como Steffens (que hablaba de 'grados de animalización de la naturaleza') o como Oersted (que proponía la teoría de las 'variables expansiones y contracciones'). Sobre las teorías de la evolución de la época cfr. D. von Engelhardt, «L'evoluzione della natura nell'età del romanticismo e dell'idealismo», in: *Intersezioni* 6 (1986) 259-273. Cfr. además W. Bonsiepen, «Schellings und Hegels Evolutionstheorie», in: *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie*, hrsg. v. R. Heckmann, H. Krings, R.W. Meyer. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1985, pp. 367-375 y, del mismo autor, pero específicamente relacionados con Hegel, «Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie» in: *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, hrsg. von R.-P. Horstmann und M.J. Petry. Stuttgart: Klett-Cotta 1986, pp. 151-171, y «Der Zusammenhang von Naturevolution und geschichtlicher Entwicklung in Hegels Berliner System», in: *Logik und Geschichte in Hegels System*, hrsg. von H.-C. Lucas, und G. Planty-Bonjour. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998, pp. 293-325.

[24] En este sentido es explícitamente legible en Hegel un fuerte replanteamiento de la idea goethiana de metamorfosis en la medida en que se pretende hacer de ella una clave de lectura del modo de ser de la naturaleza en su complejidad.

a la luz de una continuidad plana y estática que cubre toda diferencia, sino más bien como marcada en su interior por cesuras, fracturas y líneas de demarcación.[25] Aunque si es verdad, de hecho, que Hegel tiende, en la discusión de una determinada esfera de la naturaleza, a anticipar en cierto modo las líneas generales de la sucesiva, pero, por otra parte, en el curso de su tratado es clara la negación de una real *integración* entre una esfera determinada y otra, entre un estadio del desarrollo y el posterior.

Se podría decir que, según Hegel, la naturaleza es ciertamente un todo con sus partes conectadas entre sí, ligadas la una a la otra, pero que esta unidad y organicidad es sólo en la idea, la cual, a su vez, en la naturaleza es en forma negativa. Puesto que la naturaleza es en su esencia exterioridad, la conexión y el vínculo entre sus partes no son, en su modo de manifestarse, algo real y concreto y pueden en su caso ser leídas sólo desde una consideración racional de la naturaleza.

> «A la naturaleza ciertamente le es propia la exterioridad, las distinciones caen una fuera de la otra y la naturaleza hace que se presenten como existencias indiferentes [una a la otra]; [pero] el concepto dialéctico que dirige los *peldaños* [del desarrollo] hacia adelante es lo interior a ellos mismos» (Enc C, § 249, nota).

En este sentido, pues, Hegel no rechaza el axioma asumido por Leibniz, según el cual *natura non facit saltum*, y ni siquiera lo entiende, según Kant, simplemente como un principio regulador de la razón privado de cualquier valor constitutivo para la naturaleza, sino que más bien lo concibe, de una manera del todo particular y coherente con la complejidad de su sistema, como un principio que tiene su propia legitimidad *en la idea* de la naturaleza, en su elemento *lógico-ideal*, pero que *en la naturaleza*, en cuanto determinada en su proprio modo de ser, aparece por contra sólo como fragmentado, como petrificado, o bien en su exterioridad.

La naturaleza es, pues, para Hegel la *contradicción irresuelta,* en cuanto que, por una parte, aparece como el mundo de la exterioridad y de la fragmentación singularizada con todas las consecuencias que, como se ha visto, esto implica, pero, por otra, aunque sólo en su

[25] Aquí se refiere en particular, además de a Cuvier, que sostiene explícitamente que la naturaleza pasa de un plano a otro dejando un intervalo manifiesto, también a J. F. Blumenbach o a J. B. de Lamarck, el cual había revolucionado la idea de la naturaleza troceando la *escala natural* y rompiendo por tanto la idea de la continuidad y de la plenitud, que la imagen de la gran cadena llevaba consigo. Sobre la posibilidad y los límites de una analogía en la concepción de fondo de la naturaleza entre Hegel y Lamarck, cfr. Bodei, Remo, *Sistema ed epoca in Hegel.* Bologna: Il Mulino 1975, pp. 131-137.

interioridad y en cualquier caso de una forma consecuente con su específica exterioridad, es también idea. La naturaleza es contradicción irresuelta, porque ella, en su forma determinada, no corresponde, si no es parcialmente, a lo que ella es *en sí misma*, a su *esencia*. La accidentalidad, la irregularidad y la indeterminación de las formaciones de la naturaleza no son, pues, como se ha subrayado, un dato simplemente aparente o un velo de Maya que la filosofía con su potencia conceptual puede penetrar para hacer emerger la esencia escondida de la naturaleza.

> «La contingencia y la determinabilidad desde fuera tienen su derecho en la esfera de la naturaleza» (Enc C, § 250).

Esta «*impotencia* de la naturaleza» (Enc C, § 250), por la cual en ella las determinaciones del concepto son presentes solamente de modo abstracto y, por tanto, de una forma tal que sus configuraciones no corresponden a la estructura conceptual, es un elemento absolutamente decisivo, tanto que, dice Hegel, ello «pone límites a la filosofía» (Enc C, § 250, nota). La filosofía, de hecho, de una parte, tiene la tarea de localizar las *huellas* de la determinación conceptual en el interior de la naturaleza, de otra, sabedora de que en la naturaleza la contingencia tiene su derecho, ha de prestar atención también a esta accidentalidad para no caer en el error de cambiar tales huellas, por medio de analogías tal vez fascinantes, pero ciertamente no rigurosas, «para la totalidad de la determinación de la formación» (Enc C, § 250 nota). En este sentido, lo que el procedimiento de la filosofía de la naturaleza ha de conseguir mostrar es lo que es el modo de ser de la naturaleza, que su puro darse exterior no revela, y eso es, como se ha dicho, la capacidad de expresar en la concreción de sus productos, no sólo aquella accidental casualidad que aquí tiene su derecho, sino aquella trama también racional que le permite ser, precisamente, *forma* de la idea.[26]

[26] La impotencia de la naturaleza – que según Hegel se manifiesta de modo evidente en aquellos *abortos de la naturaleza* que son los productos híbridos y las monstruosidades – y el consiguiente reconocimiento de los límites de la filosofía, constituyen por eso también una clase de apertura de perspectiva en el interior de la misma filosofía de la naturaleza en sus relaciones con las ciencias empíricas de la naturaleza. Precisamente en cuanto la naturaleza, determinada en su modo de ser antes que nada como exterioridad, y por tanto consiguientemente como accidentalidad y falta de autodeterminación de sus productos, no puede ser comprendida *conceptualmente* en la infinita variedad y multiplicidad de sus particularidades, asume derecho y justificación, en su indagación, la investigación empírica.

Naturaleza y vida

Aunque el modo de ser peculiar de la naturaleza sea, pues, el de la división de sus manifestaciones en existencias indiferentes, de ella, dice Hegel, asumiéndola ahora en cuanto idea, que «es en sí una totalidad viviente».

> «La naturaleza es *en sí* un todo viviente; el movimiento a través de su proceso escalonado consiste, más concretamente, en que la idea se *ponga* como aquello que es *en sí* o, lo que es lo mismo, que desde su inmediatez y exterioridad (que es la *muerte*), vaya *a sí* para ser primeramente como [algo] *viviente*; después empero supere también esta determinación, bajo la cual es meramente vida y se produzca hasta [alcanzar] la existencia del espíritu, el cual es la verdad y el fin último de la naturaleza, y es la verdadera realidad efectiva de la idea.» (Enc C, § 251).

El entero desarrollo de la filosofía de la naturaleza hegeliana puede ser entendido como el gradual y progresivo proceso de conquista y demostración de esta proposición: que la naturaleza es, en su esencia, *idea* y que la idea llega a manifestación, en la naturaleza, en la forma de la *vida*. En este sistema de grados, el proceso tiende a la realización del concepto, a su manifestación como individuo viviente, como organismo concreto. Pero en este modo la naturaleza tiende finalísticamente a realizar, al fin de su camino, lo que ella ya es desde el inicio en su esencia: *en sí*, pero en su aparición exterior.

La pensabilidad de la naturaleza como un todo viviente, su ser *en sí* vida, es lo que permite, en la perspectiva hegeliana, considerar la naturaleza como totalidad; el concepto de la vida es lo que hace posible una consideración racional y especulativa de la naturaleza.

En el curso de lecciones sobre la filosofía de la naturaleza del 1819-20 Hegel de hecho afirma:

> «La consideración viviente debe de hecho reconducir la pluralidad de la materia al punto crucial que constituye el principio de la vida: lo que está deshecho debe superarse».[27]

La consideración viviente de la naturaleza es la consideración que está en condiciones de tomar, en el interior de una unidad diferenciada, pero no simplemente dividida, la infinita pluralidad de las formas dentro de las cuales la naturaleza se concreta.

Razón y vida, dice Hegel siempre en el mismo curso, «se reclaman la una a la otra»,[28] por lo cual considerar la naturaleza como viviente significa considerarla como algo que puede ser tomado por

[27] G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie*, cit. p. 5 (p. 25).
[28] *Ibidem*.

un pensamiento que no sea simplemente intelectualista, sino que es un pensamiento racional.[29] Pensar la naturaleza esencialmente como vida, recuperando así la noción aristotélica de *physis*, permite a Hegel encontrar aquel punto central en torno al cual es posible reconducir la multiplicidad disgregada propia del modo de ser de la naturaleza y, con ello, hacer emerger de la naturaleza misma una forma de superación de sí, esto es, de aquella escisión entre el concepto y la objetividad, que la caracteriza precisamente en cuanto *exterioridad y ser-otro*.

Si es verdad de hecho que la vida es para Hegel, desde los inicios de su actividad especulativa, la unión de la unión y de la no-unión, es decir, la capacidad de dividirse permaneciendo de todas formas en unidad consigo misma y de soportar, pues, el peso de la diferencia, en ella —en la vida— se supera aquella característica de separación entre la objetividad y su concepto, entre el existir fuera de sí y la idea, que determina el modo a través del cual se presenta la naturaleza.

El concepto de la vida puede ser considerado en relación al mundo natural como aquel *prius absoluto* que es, a la vez, fin y verdadero inicio, alfa y omega, en cuanto la naturaleza se revela, a partir de la vida, como finalísticamente orientada a la realización de sí misma. Lo suyo es un movimiento directo hacia sí misma que, a causa de su intrínseca característica de exterioridad, llega a manifestar la propia esencia, la propia vitalidad, sólo gradualmente, sólo al fin y de todas formas de un modo siempre *finito*, sólo en la última sección de la filosofía de la naturaleza, la «física orgánica», a saber, en el lugar donde viene considerado aquel ente —el organismo viviente— que, único en el interior de la esfera de la naturaleza, tiene como característica fundamental el automovimiento que es propio del concepto y respecto del cual se puede de verdad hablar de «metamorfosis existente» (Enc C, § 249, nota) y de concepto concretado.

La articulación de la filosofía de la naturaleza

A partir de este horizonte general el recorrido concreto de la filosofía de la naturaleza se articula 1) en la mecánica, 2) en la física y 3) en la física orgánica.

Tal recorrido es evidentemente perfilado a través de un diálogo también conciso con las ciencias de la naturaleza del tiempo respecto

[29] *O.c.*, p. 6 (p. 25). Pensar la naturaleza más allá de una mirada meramente intelectualista significa, según Hegel, pensarla como perceptible (*vernehmlich*) y viviente. Diciendo que *es perceptible* en el pensamiento, Hegel afirma la intrínseca racionabilidad de la naturaleza. Sobre el nexo que liga etimológicamente *Vernehmen* (percibir) y *Vernunft* (razón), cfr. G. Varnier, *Ragione, negatività, autocoscienza*, cit., esp. pp. 201-203.

a las cuales Hegel demuestra un nivel verdaderamente notable de competencia y de puesta al día. Un diálogo que implica de parte de la filosofía ciertamente la utilización de los resultados de las ciencias, pero también la crítica de aquellos pasos que ellas trabajan en particular y que resultan filosóficamente como pasos conceptualmente ilegítimos, y además la discusión de aquellos presupuestos que perfilan el trabajo de las ciencias y que una filosofía de la naturaleza en cuanto tal no puede omitir o acoger como datos. De este diálogo es posible, pues, tomar ya sea la diferencia de estatuto entre la filosofía de la naturaleza y la ciencia de la naturaleza, ya sea también la clara toma de distancia por parte de Hegel respecto de la pretensión de algunas formas de la filosofía de la naturaleza de su tiempo de substituir el trabajo de las ciencias o al menos de intentar una interpretación general del concepto de naturaleza, para acoger en ella los elementos espirituales que la conecten a través de la aplicación de esquemas generales que según Hegel no hacen verdaderamente justicia a la experiencia y por tanto al modo de ser concreto de la naturaleza.

Volviendo a la articulación interna, en la mecánica la exterioridad que caracteriza el modo de ser de la naturaleza se presenta a) en su forma más abstracta en cuanto *espacio* y *tiempo*, después b) como exterioridad singularizada en cuanto *materia* y *movimiento* en la mecánica finita y, al fin, c) como *movimiento libre* en la *mecánica absoluta*.

En la física, la materia surge, por así decir, de la abstracción que caracteriza la mecánica y ahora es en primer lugar individualizada a) en aquellas formas *universales* que son *los cuerpos celestes* físicamente determinados, *los elementos físicos* y el *proceso meteorológico*, después b) en la *particularidad* que se determina en la *gravedad específica*, en la *cohesión*, en el *sonido* y en el *calor* y, al fin, c) en la física de la individualidad total en la cual vienen analizados, entre otros, los fenómenos del *magnetismo*, de la *electricidad* y del *proceso químico*.

La física orgánica, al fin, analiza el origen de la vida en la naturaleza: en primer lugar a) en la estructura de lo que Hegel llama el organismo geológico entendido como la *mera forma* de la vida, después b) en la inmediatez de la primera verdadera forma de vida que es el organismo vegetal y, al fin, c) en el organismo animal entendido como el lugar en cual la naturaleza llega a la plenitud, que es, al mismo tiempo, el lugar de su traspaso al espíritu.

La Mecánica

La Mecánica inicia con el tratado del espacio, el cual, precisamente en cuanto pura y absoluta exterioridad, representa la determinación más abstracta e indiferente de la idea en la forma de ser-otro. El espacio es, de hecho, en cuanto tal, el simple y abstracto ser fuera

de sí y, en esta pura exterioridad, está también privado de forma y movimiento: es el quieto subsistir en la absoluta indiferencia del estar simplemente próximo a otro. El espacio es, pues, un continuo indiferenciado, en el cual la continuidad representa precisamente la forma de su ser abstracto, del conjugar en ello identidad y diferencia:

> El espacio es «el *uno-junto-a-otro* enteramente ideal, porque es el ser-fuera-de-sí simplemente *continuo*, porque ese uno-fuera-del-otro es todavía enteramente *abstracto* y no tiene en él ninguna diferencia determinada» (Enc C, § 254).

Pero el espacio tiene en sí mismo, en su límite extremo, esto es, en el punto, también aquello en que se anula. El punto, de hecho, es, en palabras de Hegel, «la *negación* del espacio mismo» (Enc C, § 256). Precisamente en cuanto es el constituyente último del espacio, el punto no tiene a su vez ninguna característica espacial: en la medida en que fuese espacial, cesaría de hecho de ser punto. Precisamente por su carácter negativo el punto es, para Hegel, la superación de la absoluta indiferencia del espacio en cuanto tal y, en su no espacialidad, es el paso del espacio al tiempo. El tiempo es de hecho este anularse en acto del espacio en el punto, el cual disuelve la quieta parálisis del espacio y en la puntualidad del «ahora», es la absoluta inquietud de aquello que, mientras es, no es, y mientras no es, es.

Es, pues, desde el mismo espacio que viene a constituirse el paso al tiempo: el paso del espacio al tiempo no es una operación exterior: es el espacio mismo que, en el punto, se hace tiempo. En este sentido, si espacio y tiempo vienen pensados como del todo separados, esto no pertenece en realidad a su concepto, sino sólo a la representación, o bien al modo en el cual nosotros lo fijamos fuera de su dimensión conceptual, donde el tiempo no es otra cosa que espacio.[30]

Pero el tiempo no es, aquí, a este nivel, *el devenir de las cosas*. El tiempo, en cuanto verdad del espacio, es el cambio en su pura abstracción, en la cual todavía no hay ninguna diferencia. Del mismo modo que el espacio, también el tiempo es continuo, privado de distinciones reales (las dimensiones del tiempo, a este nivel, son simples articulaciones del *ahora*) y, por tanto, algo abstracto y ideal.

Respecto a la pura inerte y estática exterioridad del espacio, el tiempo es con frecuencia el elemento de negatividad que pone en movimiento el espacio. A este respecto el espacio se constituye como la singularidad del lugar; mejor dicho, a través de la negatividad del tiempo, el espacio se concreta, asume, por así decir, su realidad deter-

[30] Cfr. V. Hösle, «Raum, Zeit, Bewegung», in: *Hegel und die Naturwissenschaften*, hrsg. von M.J. Petry. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzbog 1987, pp. 247-292.

minada y se hace por eso *lugar*. El lugar es un espacio temporalizado o un tiempo espacializado.

En el interior de esta unidad espacio-temporal asumen su determinación el *movimiento* y la *materia*, que son, según Hegel, dos articulaciones de la misma unidad de espacio y tiempo: el movimiento es la unidad de espacio y tiempo considerada del lado del tiempo; la materia es esta misma unidad considerada del lado del espacio. La materia —y lo mismo vale para el movimiento— no es algo dado que va a rellenar un espacio y un tiempo dados. La materia, así como también el movimiento, surge a partir de la relación interna con la unidad de espacio y tiempo y es todavía sólo la tendencia abstractiva y cristalizadora de la representación que no asume el vínculo entre estas determinaciones y que las considera como independientes la una de la otra.

A partir de estas determinaciones, y en particular a partir de la determinación de la materia como verdad de la unidad de espacio y tiempo, Hegel se encuentra en condiciones de articular, en la denominada *mecánica finita*, la relación de materia y movimiento así como las nociones de *abstracción*, *repulsión* y sobre todo de *gravedad*, entendida, esta última, no como algo separable de la materia, sino como su propiedad esencial:

> «La materia es inseparablemente ambas cosas [es repulsión y atracción] y unidad negativa de estos momentos, singularidad [...], singularidad *ideal*, *centro*: *la gravedad*.» (Enc C, § 262).

Si según Hegel uno de los méritos fundamentales de Kant en los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* ha sido el de haber pensado la materia no como algo ya dado que pudiese ser simplemente asumido como un presupuesto, sino como algo que debía ser «construido», movido justamente por la fuerza de atracción y repulsión, su límite ha sido el de haber concebido después estas fuerzas, la atractiva y la repulsiva, «como fijas en su oposición», encontrándose por ello necesariamente en la condición de tener que asumir la materia como algo ya hecho sobre lo cual tales fuerzas actúan.[31] La materia es, en cambio, según Hegel, inseparablemente atracción y repulsión y, en la unidad negativa de estos momentos, es, precisamente, gravedad.

A partir de estas determinaciones Hegel trata, pues, de la *mecánica finita*, que considera la relación entre materia y movimiento en

[31] Meritos y límites de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de Kant son discutidos por Hegel en la nota al § 262 de Enc C, donde, entre otras cosas, reconoce a Kant «haber restaurado con ese intento el concepto de una *filosofía de la naturaleza*».

su condicionamiento, y de la *mecánica absoluta*, que considera, en cambio, el movimiento absolutamente libre. La mecánica finita tiene que ver con cuerpos entendidos como particularizaciones de la materia y considerados en su abstracción y finitud. Las determinaciones de la *inercia*, de la *impulsión* y de la *caída*, que articulan la mecánica finita, trazan un recorrido que por la abstracción de la materia inerte, a través de la impulsión y la caída conduce hacia aquel movimiento libre en el cual el movimiento no es algo diferente de la materia, sino inmanente a su misma constitución. Si la inercia representa de hecho la condición de un cuerpo respecto al cual el movimiento es simplemente extraño, ya en la impulsión, en cuanto relación entre cuerpos puestos en movimiento, nos ha conducido a la noción de centro de gravedad del cuerpo, en la cual ya no hay la abstracta exterioridad del cuerpo respecto al movimiento. De aquí se llega a la noción de caída, la cual es, en la perspectiva de Hegel, un movimiento ya relativamente libre, en el cual, en cuanto que todavía dentro de una consideración que mantiene el cuerpo y el movimiento como exteriores el uno respecto al otro, el movimiento es de todas formas considerado en su inmanencia respecto al cuerpo.

Un tratado de los cuerpos no limitado a su consideración abstracta y finita y donde, por tanto, el movimiento no ya es considerado extrínsecamente respecto a la materia, es el que desarrolla Hegel en el interior de la mecánica absoluta. Aquí, tratando del movimiento libre de los cuerpos celestes y en particular de la *gravitación*, entendida como concepto verdadero y determinado de la corporeidad material, Hegel reprende su violenta polémica contra la manera en que Newton concibió las fuerzas en juego en la ley de la gravitación universal (polémica ya presente en la *Disertación* del 1801), en el intento de valorar el modo en que Kepler descubrió las leyes del movimiento absolutamente libre. Los puntos en los cuales se concentra en particular la crítica de Hegel se refieren al modo en que actúan las fuerzas centrípeta y centrífuga, que operarían sobre el cuerpo de un modo independiente entre ellas, y la indebida mezcla del plano físico y del matemático en los procesos demostrativos. Pero, más en general, lo que Hegel critica es el tipo de demostración que Newton elabora de la ley de gravedad, la cual, fundándose sobre la experiencia, tendría su fundamentación última en un procedimiento de tipo inductivo, que no puede garantizar a la misma el tipo de universalidad que, en cambio, pretende.[32]

[32] Para un análisis de la compleja relación que Hegel mantiene con Newton y sobre todo con el newtonianismo dieciochesco —que constituye en muchos aspectos el verdadero centro polémico de Hegel— un instrumento esencial es constituido por el comentario que acompaña la traducción inglesa de la filosofía

La Física

La segunda sección, la Física, es por muchos aspectos la que presenta la línea de desarrollo más ardua para seguir y, al mismo tiempo, la más ligada a problemas y cuestiones que estaban en el centro de peculiares discusiones al interior no sólo de la ciencia de la naturaleza de la época, sino también de las diversas derivaciones de la filosofía de la naturaleza que se iban desarrollando en Alemania sobre todo bajo la protección del programa schellingiano. Temas como los del magnetismo, de la electricidad, del quimismo o del galvanismo representan de hecho unos lugares privilegiados para algunos sectores de la ciencia y de la filosofía de la naturaleza de la época, todos tratando de mostrar el intrínseco dinamismo y polaridad de la naturaleza, o bien una clase de vitalidad interna en la esfera de lo inorgánico que ayude también a explicar de modo fluido el paso de la dimensión de lo inorgánico a la de lo orgánico.

Lo que caracteriza la física respecto de la mecánica es que ahora no tiene ya que ver más con la materia en cuanto tal ni con las relaciones cuantitativas que la caracterizan, sino con una «*materia cualificada*» (Enc C, § 271), o bien con una materia «*determinada en sí misma*» (Enc C, § 272). En este sentido la materia tiene ahora *individualidad*.

> «La materia se arranca de esta manera de la gravedad, se manifiesta determinándose a sí misma y determina lo espacial mediante la forma que le es inmanente, [es decir] desde ella misma y frente a la gravedad a la cual correspondía antes aquel determinar desde un centro ajeno a la materia y por ella meramente buscado.» (Enc C, § 272).

La primera materia cualificada, que es tratada en el interior de la *Física de la individualidad universal*, en la sección dedicada a los *cuerpos físicos libres*, es la *luz*, la pura idealidad de la materia, o bien, come dice Hegel «ese puro manifestar que no es más que *manifestar*» (Enc C, § 276, nota). En esta idea de la luz, como pura idealidad y pura manifestación, está en realidad contenida todavía por una vez una polémica en relación con Newton —y también de la concepción de la luz como compuesta y fraccionable— y una toma de posición a favor de la teoría de los colores de Goethe. De hecho, la idea de la

de la naturaleza realizado por M. J. Petry. Cfr. *Hegel's Philosophy of Nature*, 3 vols, ed. by M.J. Petry. London-New York: George Allen & Unwin-Humanities 1970. Siempre gracias a Petry, se puede ver el volumen colectivo *Hegel and Newtonianism*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer 1993. Cfr. también sobre esto A. Moretto, *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano*. Padova: Il Poligrafo 2004.

luz como mera idealidad y como pura manifestación contrasta con la idea misma que la luz pueda ser dividida y recogida en haces de rayos.

Pero la aparición de los objetos es posible sólo si esta pura manifestación, que es la luz, encuentra una opacidad. Sólo por este contraste, emerge aquella unidad que se articula en diferencias reales que es *la tierra*. Y es sólo en el interior de este contexto que encuentran su tratado los elementos fundamentales: el aire, el fuego, el agua y la *terralidad*, entendida esta última como el proceso que agrupa en la unidad los otros elementos en su diversidad.[33]

De la relación de estos elementos surge lo que Hegel llama el *proceso meteorológico*, que constituye «la vida física de la tierra» (Enc C, § 286). Lo que Hegel subraya con este pasaje es que sería un error típicamente intelectual la aplicación de determinaciones, que valen sobre el plano de los cuerpos solos, respecto a un nivel de realidad en el cual la corporeidad no son sólo abstracciones (como sucede precisamente en la mecánica finita), sino que constituyen *momentos* de un *sistema*. Tratando estos momentos como cuerpos solos se producen de hecho leyes, las cuales, tal vez, en la pretensión de atenerse a la experiencia, no rinden cuenta de la experiencia misma, en la cual, de hecho, los elementos están siempre en relación el uno con el otro y se deciden en el interior de esta relación sin aparecer nunca en el aislamiento abstracto que, en cambio, pretende la consideración intelectualista y finita.

La relación entre elementos diversos está en el origen de las determinaciones que vienen discutidas en el interior de la *Física de la individualidad particular*: *peso específico*, *cohesión*, *sonido y calor*. El peso específico, en cuanto relación del peso de la masa al volumen, constituye una clase de conquista de individualidad por parte de la materia, la cual, dice Hegel, se extrae de la relación abstracta con la gravitación universal y asume así en *su* peso específico, «un ser en sí específico» (Enc C, § 293). De la misma manera la *cohesión* constituye una organización de la forma de las partes materiales en el espació ulterior respecto a la simple determinación por medio de la gravedad. Partes materiales, que no son consideradas como átomos o moléculas autónomas y autosubsistentes, sino más bien, todavía una vez más, como momentos que se determinan recíprocamente. Si peso específico y cohesión son determinaciones de la espacialidad material, el *sonido* es, según Hegel, la manifestación de la materialidad temporal, el producto, en el movimiento y, por tanto, en el tiempo, de la relación entre las partes materiales de un cuerpo. Movimiento, éste,

[33] El término 'terralidad' traduce el alemán *Erdigkeit*, que quiere indicar la tierra en cuanto elemento. Sobre esto cfr. en particular Enc C, § 285.

que está también en el origen del *calor*, el cual manifiesta esta intrínseca movilidad de las partes en su efecto expansivo. En este sentido, en cuanto es el resultado de una modificación del peso específico y de la cohesión, el calor no tiene ninguna subsistencia independiente respecto de la materia y por tanto de la unidad espacio-temporal de la cual proviene la materia.

Si en el inicio la Física se ocupa de los cuerpos en su universalidad y extrañeza, en su última parte el cuerpo aparece reflejado a través de «su *limitación externa en el espacio*» (Enc C, § 310).

Dentro de esta parte Hegel discute sobre el magnetismo, que (también aquí en polémica con algunas tendencias de la filosofía de la naturaleza de la época) Hegel lee, por una parte, ciertamente como una clase de anticipación de la unidad del concepto, y, por otra parte, como un fenómeno que no puede ser universalizado a través de procedimientos analógicos de tipo puramente formal para ser transformado en un tipo de clave de lectura de la entera naturaleza, como si precisamente la tensión polar constituyera la estructura conceptual y espiritual del mundo.

El magnetismo es el fenómeno en el cual el concepto aparece a nivel natural, en cuanto, en este dispositivo, los polos, como los momentos del concepto, no tienen una realidad sensible autónoma, sino que son sólo autónomos en la relación y tienen su unidad substancial sólo en su punto de indifercncia, en el lugar en el cual las diferencias encuentran su identidad. Pero esta estructura es típica de un determinado nivel de organización de la materia y la pretensión de descubrir en la totalidad de la naturaleza este tipo de polaridad es sólo la manifestación de la pretensión de encontrar en la naturaleza una estructura que no surge de la naturaleza misma, sino que a ella se le imponc desde el exterior.

> «Querer mostrar como presentc en la naturaleza una tal forma del concepto, de manera que esa forma tuviera quc *existir universalmente*, sería un modo de pensar afilosófico» (Enc C, § 312, nota).

En cste scntido, si para Hegel ciertamente se puede mostrar la conexión que subsiste entre los fenómenos magnéticos, los eléctricos y los químicos, éstos no van todavía confundidos dentro de una única estructura que impida el reconocimiento de las diferencias substanciales y decisivas que les caracterizan.

Si en el tratamiento del magnetismo Hegel entra en una evidente polémica con la filosofía de la naturaleza romántica, en seguida después, en cl tratado del color (discutiendo sobre la relación entre la luz y los cuerpos), Hegel cntra nuevamente en polémica con Newton pronunciándose, como ya se ha indicado, a favor de la teoría dc los colores de Goethe. Contra Newton, de hecho, Goethe había sostenido

que el color no nace de la descomposición de la luz blanca, sino más bien del encuentro entre luminosidad y obscuridad. Para Goethe, de hecho, «el nacimiento de un color reclama luz y oscuridad, claro y oscuro, o bien, con otra fórmula más general, luz y no luz».[34] Lo cual significa, en la interpretación de Hegel, que el color es *unidad concreta y individualizada* de «un *oscuro existente para sí* y un *claro* presente *para sí*» (Enc C, § 320). Esto no significa que el color sea simplemente una mezcla de claro y oscuro. El color es *unidad concreta* de claro y oscuro, en el sentido que las dos concreciones para las cuales nace el color, no vienen por ello simplemente anuladas, por así decir, a través de la disolución de una en la otra. Al contrario permaneciendo en sí mismas, se unen concretamente, a través de una transparencia, en algo que es *otro* para ellas, produciendo, precisamente, el fenómeno cromático. Este es el sentido en el cual el color puede ser definido como *individualización* de la luz y de la oscuridad.

El color es por esto comprendido por Hegel como un *novum*, respecto a la luz y a la oscuridad, pero un *novum* del cual la luminosidad y la oscuridad son la condición de posibilidad. Es una unidad concreta y individualizada de luz y oscuridad, mediación activa en la cual las diferencias no vienen anuladas o disueltas en un producto neutro, sino que encuentran su realidad en un elemento en el cual, al mismo tiempo, esas permanecen en su ser retiradas.[35]

De particular interés es, pues, la parte final de la Física, que Hegel dedica al proceso químico y que constituye una anticipación, aunque solamente *formal*, del tratado de la vida.

Los presupuestos del proceso químico son el magnetismo y la electricidad. Si el magnetismo constituía el fenómeno en el cual la polaridad no poseía ninguna consistencia propia fuera del término medio, en la electricidad esta oposición llega a tener una existencia propia y peculiar, en cuanto la oposición no es en ella *confusa* dentro

[34] J.W. GOETHE, *La teoria dei colori*, trad. it a cura R. Troncon. Milano: Il Saggiatore 1983, p. 16. El color es también definido por Goethe como «media-luz, como media-sombra» (o.c., p. 17). Esta dualidad es lo que, en el contexto goethiano, determina en general la estructura fundamental del círculo de los colores en el interior del cual cada valor cromático reclama su opuesto.

[35] Entendiéndola esencialmente como teoría física, Hegel trata en modo casi siempre marginal aquella parte de la teoría goethiana que con frecuencia se retiene como la más original y fundamental, y es la referida a los colores fisiológicos. Este tipo de colores tiene, de hecho, en la estructura argumentativa que propuso Goethe, una importancia del todo excepcional. Esos, de hecho, ya que pertenecen del todo o en gran parte al sujeto y al ojo —sostiene Goethe— constituyen *el fundamento de la teoría entera*. Los colores fisiológicos son, de hecho, para Goethe, el fenómeno fundamental capaz de desvelar la naturaleza propia del color como unión de la luz y de la obscuridad realizada por medio del ojo.

de un único cuerpo como en el caso del magnetismo: la diferencia polar, en la electricidad, pertenece de hecho a un cuerpo propio, independiente de aquel que encarna la otra polaridad. En el proceso químico este movimiento, que es antes de dos polaridades en el interior de un mismo cuerpo, por tanto de dos polaridades encarnadas en cuerpos diferentes, realiza un movimiento que implica en su diferencia las mismas materias, las cuales, dentro de la relación, pierden su peculiaridad y producen, en la relación, algo nuevo respecto al punto de partida. En el proceso químico, dice de hecho Hegel, se encuentra una relación en la cual cuerpos particulares enteros actúan como momentos de una relación:

> «Esta referencia, en cuanto es la identidad de cuerpos autosuficientes no idénticos, es la contradicción y por ende [es] *proceso* esencialmente, el cual de acuerdo con el concepto tiene la determinación de poner idénticamente lo distinto, no-diferenciarlo, y diferenciar lo idéntico, activarlo y separarlo.» (Enc C, § 326).

En esta relación, el cuerpo individual viene eliminado (como elemento originante) y producido (como resultado de la relación), lo que implica, para Hegel, que «el concepto ya no permanece como necesidad interior, sino que aparece *fenoménicamente*» (Enc C, § 335); o también que el proceso químico es precisamente la anticipación de aquella estructura que emergerá como *vida*, ya que revela lo que en la naturaleza había quedado hasta entonces sólo como un algo interior y escondido —el concepto como unión concreta de diferencias—.

En la química, pues, justamente en cuanto ella representa la culminación, el ápice, de la ciencia de la naturaleza inorgánica,[36] se entrevé la *forma* de la estructura de lo orgánico, es decir, aquella peculiar característica del viviente que Hegel reconoce constantemente en las diversas fases de su actividad especulativa en la capacidad que el organismo tiene de ser «la unión de la unión y de la no-unión» (EJ 401), «la unidad de sí mismo y de su negativo» (GW VIII, 109), «la unidad de sí mismo y de su opuesto determinado» (Enc A, § 282, nota).

Pero de esto, en la química, aparece sólo la forma. El proceso químico, de hecho, dice Hegel en las Lecciones, *se apaga y muere en sus productos*,[37] es incapaz de encenderse y animarse desde sí mismo y depende por tanto de condiciones extrínsecas. Mientras que la vida, el organismo viviente, «es el proceso infinito que se aviva y conserva

[36] En la química encuentran de hecho unidad y cumplimiento todos los procesos que la preceden y en particular el magnetismo y la electricidad. Sobre esto cfr. D. Von Engelhardt, *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*. Wiesbaden: Pressler 1976.

[37] Cfr. G.W.F. Hegel, *Naturphilosohie*, cit., p. 105 (p. 107).

en sí mismo», es aquella estructura en la cual, como expresaba Hegel en los tentativos sistemáticos de los años de Jena, «el inicio es lo mismo que aquello que es el fin» (GW VIII, 110), en el proceso químico, y lo que determina su finitud intrínseca, «el inicio y el fin del proceso son diversos el uno del otro» (Enc C, § 355).

La química, pues, si, de una parte, es presupuesto y anticipación de la vida, de otra parte, es una estructura que no es todavía vida. El mundo orgánico y el inorgánico están separados y divididos en la naturaleza; no hay entre ellos real continuidad, en la concreción natural. El paso, de hecho, en la naturaleza, es siempre algo implícito, legible sólo en la reflexión que sobre ella cumple la filosofía.

La Física orgánica

La Física orgánica, esto es, el lugar en el cual para Hegel la idea llega concretamente a la existencia, no inicia su itinerario con la vida verdadera y propia, sino sólo con aquella que Hegel llama su figura, o también *la imagen universal de la vida*: la naturaleza geológica.

La Física orgánica es de hecho distribuida a su vez en tres momentos que, si de una parte corresponden a los tres reinos de la naturaleza, de la otra representan el camino de la realización gradual a través etapas no continuas de la concreción de la idea de la vida en la naturaleza.

Pero esta completa actuación se presenta solamente en el momento en el cual el proceso llega a la determinación del organismo animal. Para Hegel, de hecho, el organismo es, de una parte, aquella estructura autoorganizadora y autoconservadora según la modalidad de la finalidad interna (restituida a la luz por Kant), pero, por otra parte, ello es también —y esto es la contribución original de Hegel— aquel ente que, a diferencia de lo que es inerte, tiene la capacidad de ponerse en relación con el otro permaneciendo siempre el mismo, de soportar en su interior la alteridad y de sostener en sí la contradicción. Una naturaleza de este tipo no puede ser comprendida en su conceptualidad por aquella facultad (el intelecto) que se detiene en la determinación de los conceptos en su fisicidad y diferencia de uno respecto al otro, sino sólo por una actividad (la especulación racional) que consigue mantener en la propia visión la unidad de las determinaciones en su oposición, definida por Hegel como una *unidad completa* en la forma de la *subjetividad*.

Pero la subjetividad concreta no puede ser ni el organismo geológico, que es sólo la imagen universal de la vida, ni la naturaleza vegetal, que sí es subjetividad pero sólo en modo *particular o formal*. El único ente que, en el reino de la naturaleza, es su modo de ser, *subjetividad singular concreta*, es el animal, que desarrolla de este

modo el ente en relación con la estructura en la cual las diversas formas de concreción de la vida vienen sistemáticamente comprendidas y organizadas.

En líneas generales el tratamiento del concepto de organismo representa en cualquier caso el lugar en el cual la filosofía de la naturaleza llega a su cumplimiento. El organismo es, de hecho, para Hegel, el modo de ser en el cual la naturaleza realiza al grado máximo la propia esencia en cuanto idea.

Pero el lugar del cumplimiento es también, como siempre en la filosofía de Hegel, el lugar del traspaso y de la alienación, en el sentido que la estructura en la cual una determinada esfera de la realidad viene a cumplirse explicitando plenamente todas las propias potencialidades es la estructura en la cual vienen también a revelarse los límites que la determinan. En el organismo, de hecho, la naturaleza se realiza a sí misma, pero contemporáneamente revela la propia exigüidad esencial y, por tanto, la necesidad del paso a una esfera diversa de la realidad, la del espíritu.

El organismo es el cumplimiento de la naturaleza en cuanto en el mismo viene a separarse, también en modo no del todo definitivo, la exterioridad de la idea y esto es la escisión entre el concepto y la objetividad que es lo que constituye el modo de ser mismo de la naturaleza. Y esto en relación con la característica fundamental que el organismo es, en palabras de Hegel, «unidad *plena* [...], unidad *negativa*, afectada de *mismidad* y *subjetiva*» (Enc C, § 337).[38]

No obstante estas características —por las cuales el organismo está unido con el otro por sí en una relación por la cual la relación con el otro permanece de todas formas sí mismo, y es, pues, una estructura dotada de un sí, es decir, es *sujeto*— encuentran su plena realización sólo en el organismo animal.

Lo que Hegel llama el organismo geológico no es, de hecho, en sentido propio un viviente, sino que representa la *figura* de la vida, la estructura sobre la cual los vivientes, que son propiamente tales, encuentran las condiciones de su desarrollo. El organismo geológico es la primera, más inmediata y más exterior, condición de posibilidad del desarrollo del mundo del viviente. En cierto modo, usando un lenguaje que no es ciertamente hegeliano, se puede decir que la naturaleza geológica es integrada, desde un punto de vista sistemático, en el interior de la física orgánica así como el estudio de la *biosfera*, y, mejor dicho, de aquella porción de cubierta terrestre, de agua y de

[38] El término «afectada de *mismidad*» (literalmente podría traducirse por «ipseística») traduce el alemán *selbstische*, que indica el ser dotado de sí, mismidad; tiene, pues, que ver con una naturaleza que tiene como referencia esencial no algo externo a sí, sino justamente el propio sí.

atmosfera capaz de albergar vida, es integrada como precondición, en el interior del estudio del viviente verdadero y propio.

En el organismo geológico no hay, de hecho, todavía aquella peculiar procesualidad, que es propia de todo viviente, no hay aquella real compenetración entre las partes y el todo que hay en la vida y no hay sobre todo aquella capacidad de producirse a sí mismo que es la característica determinante del organismo viviente. La tierra deja entrever, en su estructura, la figura del organismo en su mismo modo, en el cual puede aparecer orgánico un *cristal*, el cual, si, de una parte, como los vegetales y los animales, crece y asume formas organizadas, de la otra, está privado de vida, es todavía inorgánico y, por tanto, muerto.

El lugar en el cual se abre la primera forma verdaderamente real de vida, por cuanto en una modalidad que no se ha realizado del todo en la diferenciación de sus procesos, permaneciendo por ello a un nivel solamente formal y no todavía desarrollado, es el reino vegetal. Si, de hecho, un organismo para Hegel es una subjetividad individual sólo cuando se realiza en un cuerpo articulado en partes, las cuales, distintas las unas de las otras por forma y por función, encuentran su significado sólo en el interior de aquella totalidad de la cual son precisamente partes, la planta no es todavía una estructura tal. La planta es vitalidad solamente inmediata justamente porque su articulación en partes no es todavía un subdividirse en miembros entre ellos diferenciados y a un tiempo estructuralmente ligados a aquel conjunto que les hace ser miembros:

> «En la planta, o sea, en la vitalidad subjetiva que *sólo es al comienzo inmediata*, el organismo objetivo y su subjetividad son todavía inmediatamente idénticos, por lo cual el proceso de la articulación en miembros y del automantenimeinto del sujeto vegetal es un venir afuera de sí y un dividirse en muchos individuos, para los cuales el único individuo entero es más su suelo que una unidad subjetiva de miembros. La parte, el capullo, la rama, etc., son también la planta entera» (Enc C, § 343).

La articulación en sus diversas partes y funciones es en la planta solamente superficial: las diversas partes son, de hecho, en la planta cada una en un modo completo y cada parte puede asumir la función de las otras, precisamente porque no es parte *diferenciada.*

En este sentido, pues, la planta, en la cual algunas partes pueden vivir inmediatamente como un individuo completo también separadas de la planta misma, no es, como el organismo completo, *in-dividuum* en su más completo significado de totalidad que no puede ser separada sin perder sus cualidades distintivas. Aunque esa no sea como la piedra —que en tanto en cuanto dividida y fraccionada permanece siempre, desde el punto de vista de su estructura esencial, la misma

piedra— la planta no es tampoco, con todo, como el animal, en el cual la parte, una vez escindida y separada del todo, no es ya nada orgánico porque pierde aquel sentido que adquiere exclusivamente en el interior de la totalidad —el individuo, precisamente— del cual ella es parte.

Si, en su estructura más esencial, la planta es una realización solamente parcial del concepto de organismo, esto depende del hecho que ella tiene *un otro sí fuera de sí mismo,* un principio de unidad externo a sí, hacia el cual ella necesariamente tiende y del cual ella necesariamente depende. Este «su segundo sí fuera de sí misma»[39] y que tiene sobre ella el más alto poder es para la planta *la luz*, en dirección hacia la cual ella se mueve.[40] Es por ello que la planta no está dotada de movimiento proprio, sino de movimiento condicionado.

La planta no realiza, pues, de verdad la estructura del organismo en cuanto ella no es todavía *individuo*, no está todavía dotada de sí, por tanto no es todavía concretamente subjetiva.

El concepto de subjetividad es el que caracteriza de manera esencial la esfera animal, que determina su modo de ser más propio y que indica también la diferencia entre el animal y las otras manifestaciones del mundo orgánico.

> «La individualidad orgánica existe como *subjetividad* en tanto la exterioridad propia de la figura ha sido *idealizada* hasta [llegar a ser] miembros, [o sea] el organismo en su proceso hacia fuera conserva en sí mismo la unidad afectada de mismidad.» (Enc C, § 350).

Con el animal el principio de la subjetividad llega a su realidad: éste presenta una estructura tal para la que la meta hacia la cual tiende —el sol hacia el cual se dirige—, no es, como en el caso de la planta, algo externo, una potencia extraña y fuera de sí, sino el *sí* mismo. También cuando la actividad del organismo está del todo orientada hacia el exterior, también cuando el organismo sale de la propia singularidad y va al encuentro de lo que es diferente de sí (en las diversas formas del movimiento, en la relación con su ambiente, en la relación con otros organismos), él tiende siempre a realizarse a sí mismo. Decir, como Hegel hace en la primera edición de la *Enciclopedia*, que «el organismo conserva internamente, en su proceso hacia el exterior, el sol dotado de sí» (Enc A, § 273), significa precisamente decir que el animal es *sujeto.* Y lo es, al menos en una primera aproximación, en cuanto es actividad orientada hacia sí mismo, en cuanto es movimiento que tiene en sí y no en otro el propio fin.

[39] G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie*, cit., p. 119 (p. 122).

[40] Cfr. *ibidem*. En una nota adjunta Hegel escribe: «Este sí externo físico de la planta es la luz hacia la cual ella tiende, como el hombre busca el hombre» (Enc C, § 344, Agr.).

El organismo animal, en el lenguaje de Hegel, es una *unidad concreta*, es decir, no una unidad sólo formal como la de la planta, sino una unidad que se realiza en la diferencia, una unidad cuyas partes, si son separadas y escindidas del todo, pierden su específico significado *orgánico*. Una unidad, pues, que refleja al organismo animal como un individuo en el sentido proprio y concreto del término.

Con la irrupción del principio de la subjetividad, el animal se muestra antes que nada como aquello que tiene en sí y no fuera de sí el principio de la unificación de sí mismo. Consiguientemente esto se revela como aquello que es capaz de *automovimiento*, es decir de alejarse, si bien dentro de ciertos límites, del dominio de la exterioridad —sea la de la gravedad o la de la luz— y de fijarse, también en relación al lugar, no según una potencia externa, sino en base a exigencias propias e internas.

No es casualidad, pues, que precisamente aquí, en la última sección de la física orgánica, en el interior del contexto de la noción de subjetividad animal, emerja el concepto de la *libertad*.

Hegel relaciona y explica la posibilidad y la capacidad del animal de cambiar su propio hábitat con una referencia del todo peculiar al ámbito del mundo natural que la forma más completa de organismo mantiene con el *tiempo*.

> «El animal tiene *automovimiento* contingente, porque su subjetividad, del mismo modo que la luz [es] la idealidad arrancada a la gravedad, es un tiempo libre que, en cuanto sustraído a la exterioridad real, *se determina* a sí mismo y desde *sí mismo a un lugar* con arreglo al azar interno.» (Enc C, § 351).

A diferencia de la planta que, en relación a su movimiento, es sometida a la potencia externa de la luz y, del mismo modo, en relación a las fases de su crecimiento, de la nutrición y de la reproducción es del todo relativa al tiempo cíclico de la naturaleza, el animal, en tanto en cuanto subjetividad, es un modo de ser que reclama lo que Hegel llama significativamente un *tiempo libre*; expresión, ésta, que implica, de parte del animal, antes que nada, una forma de independencia del tiempo exterior y puramente natural, al cual el mundo vegetal está sometido, junto con una capacidad de *autonomía* y *autodeterminación* que hace por primera vez su ingreso concreto en el reino de la naturaleza.

En este sentido el animal, precisamente en cuanto representa el punto de mayor realización que la naturaleza puede conseguir, revela una peculiar tendencia, en su propia subjetividad, a ir más allá de la naturalidad misma, a ir más allá, por tanto, de aquella rígida necesidad que para Hegel es característica esencial del mundo de la naturaleza, de la idea en la forma del ser-otro. Pero lo que es interesante es que,

este movimiento en dirección hacia un ir más allá de la rígida necesidad naturalista, es algo que no interviene en la naturaleza del exterior, sino está en la naturaleza misma.

Para agrupar entorno a una unidad especulativa las características de la vida así como emergieron en el nivel más elevado de manifestación en la naturaleza, Hegel reconduce la estructura del organismo animal a la del *concepto* (Cfr. Enc C, § 352): a aquella peculiar estructura lógica que se caracteriza esencialmente por la forma de superación de la exterioridad de las relaciones y del afirmarse siguiendo el proceder que es la *Entwicklung*, el desarrollo: del mismo modo por el cual «los momentos del concepto no pueden ser separados», por lo cual consecuentemente cada momento del concepto —la universalidad, la particularidad y la singularidad— «puede ser entendido inmediatamente solamente avanzando hacia otros y con los otros» (Enc C, § 164), en el organismo animal los procesos en los cuales el mismo se articula y dentro del cual se constituye —*el proceso de la configuración*, *el proceso de la asimilación* y *el proceso del género*—, son distinguibles el uno del otro sólo a partir de la unidad relacional que los mismos concurren determinar.

El primer momento en el interior del cual se articula la vida del animal es (a) *el proceso de su configuración,* es decir, el proceso en el cual el organismo está en relación sólo consigo mismo y se impone las condiciones internas a sí mismo del proprio desarrollo y de la propia autoconservación, todavía desviándose, por así decir, de las relaciones que el mismo mantiene con las formas de alteridad que son exteriores a la propia *figura*. Aquí Hegel retoma las líneas fundamentales que constituyen la determinación kantiana del organismo, según la cual el mismo es aquel ente nunca completamente reducible a un producto de tipo mecánico, en el cual «*todo es fin y recíprocamente también medio*».[41] En el *proceso de su configuración*, de hecho, Hegel procura evidenciar las condiciones de autoconservación del organismo, esto es, como el mismo pudiera considerarse, ya en su íntima estructura, *causa y efecto de sí mismo*. No todavía porque, produciendo otro organismo, el mismo se conserva en tanto en cuanto especie, sino en el sentido que el animal crece y se desarrolla mediante una materia que, como decía Kant, «para su composición, es su propio producto»[42] y en la cual la conservación de la parte y la conservación del todo dependen una de la otra.

[41] I. Kant, KU § 66, vers. cast. de M. GARCÍA MORENTE: *Crítica del juicio.* Madrid: Espasa-Calpe 1977, p. 287.

[42] *Ivi*, § 64, p. 589.

En el (b) *proceso de la asimilación* vienen, en cambio, expuestas las condiciones a través de las cuales el animal se revela capaz de ponerse en relación con la alteridad, de salir fuera de sí, permaneciendo todavía, en este proceso, siempre sí mismo. La asimilación, entendida como el proceso de la apertura del *sí* al mundo externo, el momento en el cual el organismo se pone en relación con su *mundo-ambiente*, representa, en el interior del horizonte especulativo hegeliano, un momento de extraordinaria importancia. Es precisamente el lugar, en el cual se convierte en concreta la dialéctica entre el simple *sí* de la estructura orgánica y una naturaleza *real* y *exterior* en cuyo interior el mismo se encuentra 'lanzado a vivir', que el animal revela de hecho concretamente —en su capacidad de ser unidad de sí y del propio otro— la propia subjetividad. En el proceso asimilativo, el organismo animal se define, por tanto, como aquella estructura que, precisamente en cuanto es autoconservativa y autoproducente, es capaz al mismo tiempo de apertura en sus relaciones con el mundo exterior, de afirmar la propia identidad en el desencuentro y en la relación con la exterioridad, de suplir, a través de este movimiento, también, si bien nunca de modo duradero y definitivo, la propia y peculiar finitud, la cual se manifiesta en la falta y, por tanto, en la necesidad.

En este sentido, en el proceso asimilativo emerge tanto la característica de finitud esencial, de limitación concreta y de insuficiencia estructural, que es propia de la condición biológica, como también la tensión continua del organismo (el animal), que siente y advierte esta situación, para ir más allá de esta condición, para sobrepasar el límite, para mitigar el proprio estado de inquietud e indigencia en una relación con la alteridad y la exterioridad.

Tal relación se manifiesta todavía más en toda su complejidad en el momento en el cual la necesidad conduce hacia una alteridad, que no es simplemente constituida por una naturaleza genérica y exterior, sino que es, a su vez, ella misma una individualidad orgánica. Es este (c) el *proceso del género*: es aquí donde el organismo se revela como momento tanto de la realización de la naturaleza, como de la manifestación del límite esencial que le es propio. En un proceso semejante, de hecho, el modo de ser que es la idea en la forma de la alteridad —la naturaleza— llega al punto más elevado de su despliegue conceptual y con esto, por tanto, al punto en el cual se hace explícito el movimiento de su traspaso, el punto en el cual el límite de lo puramente natural se hace explícitamente manifiesto y se mueve, a partir de sí mismo, en dirección a una esfera diversa, la del espíritu.

La existencia individual del organismo muestra, en el momento de su máxima realización en cuanto naturaleza, toda la tensión para ir más allá de sí misma y para trascender la propia insuficiencia estructural en un proceso que, no obstante, está destinado a su fracaso, en el

cual emerge la esencial falta de adecuación de esta misma existencia en relación con aquella universalidad —el género— hacia la cual tiende. En este sentido el proceso del género es el proceso en el cual la idea de la naturaleza aparece dirigida hacia la superación de sí misma para hacer el ingreso, a través de la *muerte* de lo que es *sólo* viviente, en aquel reino, el espíritu, en el cual la idea vuelve en sí de su ser otro:

> «Los momentos del proceso del género, sin embargo, ya que tienen como fundamento al universal todavía no subjetivo, es decir, un no sujeto aún, caen uno-fuera-de-otro y existen como varios procesos particulares que acaban en [varias] maneras de *muerte* del viviente» (Enc C, § 367).

El concepto del género encuentra obviamente la condición de su realización en la *reproducción*, y, por tanto, en aquella forma de automantenimiento y de autoconservación con la cual el individuo supera la propia simple singularidad, produciendo, no ya simplemente a sí mismo en cuanto singular, sino a sí mismo precisamente en cuanto género. En la relación sexual, entendida como forma de relación entre organismos, al mismo tiempo, iguales y diversos, el individuo se dirige fuera de sí en el intento de encontrar en otra existencia el complemento a la falta de adecuación de la singularidad respecto del género, para integrar, a través de esta unión, la propia debilidad ontológica. Pero la otra existencia, a la cual se dirige, comparte con esta individualidad el mismo sentimiento de la pérdida, el mismo sentido de fragilidad y de insuficiencia que la han impulsado fuera de sí. El intento que los mismos cumplen se revela así, en realidad, como un intento 'desesperado', porque esto que el mismo produce es, de hecho, no la integración y la finalización de dos entidades caracterizadas por su finitud, sino el nacimiento de un nuevo individuo, en el cual, en cuanto singular, viene a reproponerse aquel mismo sentimiento de pérdida y de falta de adecuación ontológica cuya intentada superación es causa y origen de su mismo nacimiento.[43] La lucha del individuo respecto del género se resuelve, por tanto, en la repropuesta a nivel natural de aquella desagradable infinitud dentro de la cual el individuo, en cuanto tal, está siempre destinado a hacer frente.

> «Este proceso de la perpetuación acaba en la mala infinitud del progreso. El género sólo se mantiene mediante la desaparición de los individuos que en el proceso del apareamiento cumplen su destino, y en la medida en que no tienen otro superior, el de acercarse a la muerte.» (Enc C, § 370).

[43] Cfr. A. De Cieri, *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*. Napoli: Luciano 2002.

En este sentido el animal tiende hacia una esfera que está *más allá* respecto a aquella en la que se encuentra, y contemporáneamente el universal hacia el cual tiende es un universal, que para ser asumido, implica precisamente el desaparecer del animal mismo en su singularidad y en su mera naturalidad. El individuo, de hecho, aunque lleve a cabo una dura lucha respecto de su universal que, está constituido por el género, está, en su más profunda constitución ontológica, destinado a la muerte. La misma es el fundamento y la condición de posibilidad del traspaso de la individualidad a la universalidad. El organismo animal puede, de hecho, superar enfermedades particulares, pero no puede ir *más allá* de aquella que Hegel define como su «*enfermedad originaria*», «*el germen* innato *de la muerte*» (Enc C, § 375). Aunque el organismo, como lugar de realización de la naturaleza, se disponga a apartarse de aquella exterioridad que caracteriza las diversas manifestaciones naturales, el mismo es, de todas formas, naturaleza, es de todas formas exterioridad, es idea en la forma de ser otro y, sólo a través de la muerte de esta naturalidad, el organismo viviente puede superar su condición ontológica de ser, como vida, concepto solamente inmediato.

El momento de la transición y del traspaso del ser natural al espíritu encuentra su justificación en esta incapacidad de la naturaleza de ser en sí misma la unidad entre el concepto y la objetividad hacia la cual la misma tiende. Pero este itinerario en dirección al espíritu, itinerario que tiene, por tanto, sus condiciones de posibilidad en el interior de la naturaleza misma y que puede, por ciertos aspectos, ser leído como un itinerario en dirección no hacia alguna cosa distinta de la naturaleza, sino hacia la naturaleza que pertenece a lo humano, para suceder debe hacerse cargo de aquel acontecimiento trágico, porque *necesario* y *ineluctable*, que está constituido por la muerte del organismo en cuanto organismo natural.

La Filosofía del Espíritu Subjetivo

JUAN J. PADIAL
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN GENERAL A LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

La filosofía del espíritu subjetivo se inicia con una introducción general a la filosofía del espíritu (Enc §§ 377-386). Es decir, la introducción es al conjunto formado por las teorías hegelianas sobre el espíritu subjetivo, objetivo y absoluto, tratadas como tres secciones diferentes en la *Enciclopedia.* No hay, por tanto, una introducción a cada una de las secciones. El tema pues de esta introducción general ha de ser el concepto de espíritu y la división tripartita necesaria para su conocimiento.

Esta posibilidad había sido puesta en entredicho por la filosofía crítica kantiana. El sistema crítico, con su atenimiento al objeto de experiencia, vetaba la posibilidad de un conocimiento filosófico del espíritu, quedando como única posibilidad el desarrollo de disciplinas empíricas como la psicología experimental, que en aquellos años estaba gestándose. Pero Hegel desea otorgar el rango de ciencias filosóficas a las que tratan sobre el espíritu, y esto implica ampliar el criterio de objetividad a lo que hoy denominaríamos antropología filosófica, filosofía de la cultura, del arte y de la religión. La importancia, pues, de Hegel, para el nacimiento y consolidación de estas disciplinas es fundamental.

Hegel advierte la necesidad de tratar científicamente del espíritu ya en la inscripción del templo de Apolo en Delfos: *¡Conócete a ti mismo!* En primer lugar se trata de un imperativo. O sea, es la expresión de un deber. Para Hegel no es casual que estuviera en el frontispicio del templo del Dios de la sabiduría, y es que describe la misma realidad del espíritu. Espíritu es aquel ser para el cual no es indiferente saberse, sino que es para sí. Saberse es un deber para el espíritu. Más aún, ser espíritu es ese deber. Deber por el cual existir para el espíritu es realizar esa su esencia, ese deber suyo. Esta adecua-

ción entre la esencia y la existencia del espíritu, entre su concepto y su realidad, se alcanza plenamente en los niveles del espíritu absoluto. Pero el movimiento de adecuación entre concepto y realidad se inicia en la sección de la filosofía del espíritu subjetivo y prosigue en la del espíritu objetivo.

Según Hegel, la leyenda del frontispicio, a diferencia de las palabras de la pitonisa délfica, es un imperativo dirigido absolutamente a todo ser humano. El oráculo proferido por la pitonisa, en cambio, está dirigido al hombre o mujer individual que pregunta por una particularidad suya. La universalidad del mandato délfico implica dos cosas bien importantes. Por una parte, que no se trata de conocer lo contingente y particular de cada sujeto. Es un imperativo que atañe a lo universal en el ser humano y esto implica la necesidad de desarrollar una ciencia apodíctica de su espiritualidad. Para Hegel, el único modo posible de conocer científicamente al ser humano es conocerlo como espíritu. Y viceversa, y aquí Hegel está en profunda oposición a Kant, el conocimiento del espíritu sólo puede realizarse científicamente, es decir, filosóficamente. Con esto queda descartado cualquier otro acceso a la realidad del espíritu, accesos como los de la vía irracional, subjetiva, intuitiva, etc.

El intento de pensar científicamente el espíritu había sido propio de una parte de la filosofía precrítica, la pneumatología o psicología racional. Versaba esta antigua disciplina del espíritu sobre un objeto del que deducía presuntos predicados de su esencia o su interioridad. Predicados como «simple» o «inmaterial», que según Kant eran ilegítimas extrapolaciones. Según Hegel eran falsas en cuanto daban lugar a dicotomías que impedían ver la *concordantia oppositorum* que es en realidad el espíritu, es decir, el movimiento por el que su existencia se adecúa a su esencia. Por eso Hegel no renuncia al conocimiento de la interioridad, de su esencia. Pero esa interioridad tiene un ser ahí —*Dasein*—. Y esto significa que se exterioriza —*Sichselbstoffenbarung*—. Éste es uno de los movimientos claves de la filosofía del espíritu. El movimiento por el que lo exterior remite a lo interior con lo que se identifica, por el que la manifestación lo es de la esencia espiritual en una existencia que la realiza, que cumple el deber ser del espíritu.

Por otra parte, y frente a la psicología empírica, el estudio del espíritu no se las ha sólo con lo dado ahí, externamente. Su objeto no es meramente algo encontrado empíricamente, porque el espíritu es una interiorización de toda finitud y exterioridad. A este movimiento de interiorización, Hegel lo denomina idealización —*Ideelsetzung*—. Es el movimiento por el que el espíritu se apropia de lo meramente dado, lo niega y lo transforma en expresión suya.

Por eso, y frente a la psicología empírica, Hegel insiste en que hay que ir más allá de la realización de una anatomía de lo psíquico. Empíricamente nos encontramos con un conjunto de fuerzas, actividades y facultades. Y empíricamente se entiende al espíritu como el agregado de tales elementos. Pero así se pierde la unidad viviente del espíritu. La unidad de los dos movimientos de idealización y manifestación de sí por los que el espíritu cumple y logra su deber absoluto de saberse. Estas facultades y operaciones estudiadas por la psicología empírica, o por la filosofía del derecho (en el caso de las instituciones de la vida ética y del derecho), o por la estética, la filosofía de la religión y la historia de la filosofía (en el caso de la serie de formas del arte, la religión y la filosofía), son a juicio de Hegel el fruto de la autodiferenciación de la unidad viviente del espíritu. Son el juicio del espíritu, esto es, su división y distinción originarias —*Ur-Teil*—.

Y por eso tampoco lo primario no es la distinción sujeto-objeto que preside la crítica kantiana. Más bien la conciencia es algo advenido, derivado en la vida del espíritu. Un estadio necesario para el cumplimiento del imperativo espiritual de conocerse a sí mismo. Necesario, pero no originario, sino derivado. La filosofía del espíritu subjetivo estudia precisamente ese emerger de la conciencia en su primera parte, la antropología. Estudia también el emerger de la inteligencia y la acción práctica en la psicología. Y el de las relaciones intersubjetivas en la fenomenología.

2. La antropología

2.1. Las investigaciones hegelianas sobre el alma

Hegel se ocupó muy temprano, ya desde sus primeros escritos, de asuntos antropológicos[1]. No obstante, la primera demarcación y elaboración decisiva de los problemas y temas que conformarán la antropología de la *Enciclopedia* aparece en los años jenenses. En el curso académico 1804-05, Hegel pasa a limpio un ensayo, que per-

[1] La atención de Hegel hacia los temas de la filosofía del espíritu subjetivo comienza en 1794 y se extenderá durante 36 años. De 1794, año en que Hegel vive en Berna, nos ha llegado un manuscrito sobre psicología (GW I, 165-192) que Hegel utilizará en la mayor parte de las ediciones de su filosofía del espíritu subjetivo, y que al parecer está inspirado en los apuntes de J.F. Flatt en el internado de Tubinga. La dedicación a la filosofía del espíritu subjetivo prosigue con los esbozos jenenses de sistema, la *Propedéutica* de Nüremberg, y se extiende a lo largo de las tres redacciones de la *Enciclopedia*. Cfr. Chierighin, F., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*. Trento: Verifiche 1980, y Reid, J., «How the dreaming Soul became the Feeling Soul», en: Stern, D. (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany: State University of New York 2013, pp. 37-54.

manecería inédito hasta 1971. Se trata del *Segundo boceto de sistema de Jena: Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza* (GW VII). En este esbozo sistemático se trata del alma en la segunda parte, en la *Metafísica*, y en concreto en la metafísica de la objetividad.

Hegel no sigue aquí a Aristóteles. Para el estagirita, el alma es objeto de las investigaciones acerca de la naturaleza, en concreto de aquellas que versan sobre los organismos vivos. Hegel no trata del alma en la filosofía de la naturaleza, sino que ésta es objeto de la metafísica durante los años de Jena. En cambio, en la *Enciclopedia* el alma será el objeto de la primera parte de la filosofía del espíritu subjetivo: de la antropología. En este *Segundo boceto de sistema,* el alma es algo que compete ante todo al ser humano, pero no es tratada aún como objeto de la ciencia del espíritu. No es aún espíritu, pero tampoco queda el alma sustancializada al modo de la precrítica psicología racional o pneumatología. El alma no es una sustancia con identidad independiente del cuerpo y lo corpóreo.

No es sustancia debido a que su identidad es negativa. El fluir psíquico es idéntico o igual consigo mismo en el acto de eliminar cualquier fijación con aquello que le afecta, vive o conoce. Su identidad con lo diverso no es la de quedar fijado o inmovilizado por aquello que le afecta externamente, es decir por los estímulos o las excitaciones. Hegel separa aquí netamente entre el alma animal y el alma humana. La vida del animal está atrapada completamente por aquellas realidades de su ecosistema que tienen que ver con el cumplimiento de sus funciones vegetativas básicas. El despliegue de la vida animal está ordenado desde el género, se trata de un vivir pre-programado naturalmente, en el que la individualidad o singularidad no se destaca de la universalidad del género biológico al que el individuo pertenece.

En el ser humano, en cambio, el estímulo es interiorizado, y así pierde la inmediatez que le caracteriza. Entre la vida animal y la vida humana aparece la tremenda diferencia del encontrarse determinado externamente y el determinarse a uno mismo. Entre una vida regida desde el género y una vida susceptible de ser dirigida desde el individuo, desde cada singular. Para ello se requiere la distancia respecto del estímulo o la excitación, la superación de su efectividad y su incorporación al fluir psíquico, una incorporación ideal, que no fija, ni determina eficazmente al individuo.

Lo vivido es interiorizado, queda como en un pozo (*Enc* § 403 N). El individuo vive la diferencia, la diversidad, lo otro. Y la vive irrestrictamente, sin quedar fijado a un determinado tipo de estímulos. Tampoco están fijadas sus respuestas, sino que ha de inventarlas. Precisamente por ello, el individuo ha de formar o educar tanto sus capacidades motoras como sus capacidades perceptivas. Esto implica que lo otro, lo dado, lo externo, ya sea el mundo, ya sea el propio

cuerpo, ha de ser espiritualizado, ha de devenir *del* espíritu. Por ello, el alma no puede ser pensada separada del cuerpo o de la naturaleza, subsistente sin él, o caída en un cuerpo que le fuese extrínseco[2]. La antropología trata del «conflicto» del alma con su corporalidad, de un cuerpo (*Leib* y no meramente *Korper*[3]) que deviene progresivamente instrumento, signo y expresión del espíritu.

El alma es un centro que en su salir y volver a sí, se agrega a sí lo vivido, y permanece no obstante idéntico a sí. El alma es, pues, simple; tan simple como podía ser el alma cartesiana o la mónada leibniziana. Pero es simple negativamente. Anulando la efectividad, exterioridad e inmediatez del estímulo, de la excitación. Esta negación es una interiorización y una idealización, al tiempo que una liberación para el individuo respecto del quedar fijado por el estímulo. Esta negatividad y libertad es la esencia del alma y del espíritu. No hay alma sin este acto de excluir lo dado externamente, de transformarlo para sí, y de interiorizarlo idealmente. En esta movilidad, el espíritu vuelve a sí mismo al tiempo que está en lo otro.

El alma es «el círculo en su totalidad y su movimiento periférico» (GW VII, 140). Goza de la misma unidad y diversidad que la mónada leibniziana, pero no pre-contiene un mundo cabe sí, sino que encuentra sus contenidos en su salir de sí, en su exteriorización (*Entäusserung*). Su existencia no es un análisis de lo dado previamente. No hay en el alma una condensación inicial de posibilidad, un conjunto de co-posibles, que la definan y que vaya conociendo en el tiempo. Más bien, el alma interioriza (en un segundo momento) aquello que encuentra en su exteriorización. Esta interiorización viene a ser como un recuerdo (*Erinnerung*) de la multiplicidad y diversidad de vivencias tenidas merced al movimiento de salir y volver a sí, al movimiento de su periferia.

En el alma no preexiste un núcleo o conjunto de co-posibles (la mónada leibniziana), sino que el alma existe como un círculo que crece y se dilata, como el espacio abarcado, vivido y reflejado cabe sí. *Vita in motu* había sentenciado Aristóteles, la vida cstá en el movimiento desde sí, en el determinarse a partir de sí, desde un centro hacia una periferia creciente. Más que un análisis de lo pre-contenido como el de la mónada leibniziana, la actividad del alma es para Hegel

[2] Wolff, M., *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*. Frankfurt am Main: Klostermann 1992.

[3] Nuzzo, A., «Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation: The systematic Beginning of Hegel's *Philosophy of Spirit*», en: Stern, D. *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany: State University of New York 2013, p. 7.

un desarrollo, pero no una explicitación, ni un despliegue ni un desenvolver algo ya pre-contenido como posibilidad.

Como el alma no lo es al margen de sus vivencias, de su exteriorización e interiorización, el alma no es una sustancia separada, terminada —*fertiges*—, como una cosa yuxtapuesta a otra —el cuerpo—, sino que el alma define el espacio del crecer conjunto de lo psíquico-físico. El alma es en su proceso de realización, va determinándose a partir de sí misma, de las experiencias que tiene del mundo y su propia corporalidad, del modo en que éstos —lo otro— le afectan. Alma, cuerpo y mundo, centro, círculo y periferia, crecen conjuntamente. El alma aparece como apertura, como permeabilidad, como pasividad en la que dejan huella, o quedan reflejadas, las vivencias al interiorizarse. Se trata de una mónada, pero a diferencia de la leibniziana, de una mónada que se define por sus ventanas, por su apertura, por su permeabilidad, por su interacción con el mundo, por la recepción y apropiación de las cualidades naturales o de su corporeidad.

Estas huellas, éste ser afectado por lo externo, dan lugar a vivencias psíquico-físicas preconscientes y preintencionales[4]. Vivencias pre-reflexivas de la propia corporalidad y del mundo circundante. Del temperamento, de los talentos individuales, de la capacidad de actuar en el mundo mediante el propio cuerpo, de las variaciones de luz, del clima, de la diferencia entre los sexos, etc., etc. Por ello el alma es mónada, pero no como sujeto, como Yo, sino como fondo oscuro, como aquello de lo que emerge la conciencia. En el alma todas estas vivencias quedan depositadas y guardadas. «Ella misma es solamente este momento pasivo (...) un múltiple reflejar en sí mismo, un primer momento de lo otro o, en cuanto que se mueve a sí misma, algo que difiere frente a tal otro» (GW VII, 142). No hay aún un yo que tome posesión del mundo interiorizado y lo administre. Más bien se trata de un mundo meramente reflejado. Pero esta receptividad no es mera pasividad. El alma es activa, interioriza, recuerda y custodia sus experiencias del mundo en un hondo pozo, en una noche de la que aún no ha emergido la subjetividad, sino que viene a ser como su fondo oscuro, inconsciente. Por ello, la vivencia psíquico-física preconsciente y preintencional es de un espíritu.

El alma está así en el origen de la vida espiritual. Más aún, en ella el yo y la conciencia están hundidos, sumidos. El alma viene a ser el sueño del espíritu, el sueño del que emergen la vigilia y la conciencia. Frente a Descartes o Leibniz, el yo no juega como principio,

[4] Cfr. Testa, I., «Hegel's Naturalism or Soul and Body in the *Encyclopedia*», en: «Stern, D. *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany: State University of New York 2013, p. 27.

sino que la conciencia emerge o aparece en un determinado momento del proceso de formación psíquico-física y social de un ser humano. Ahora se puede entender por qué —en el *Segundo Esbozo de sistema de Jena*— el alma es tratada en la metafísica de la objetividad (FR, 154). El alma es espíritu en el que aún no se ha destacado el yo, la intencionalidad cognoscitiva, la conciencia objetiva. El alma es espíritu *quasi dormiens et latens, absconditus in seipso*, como diría el Maestro Eckhart[5], espíritu oculto, escondido, latente. Un yo fuera de sí, hundido en la sustancialidad, sumido en sus estados preintencionales y preconscientes.

En el semestre de verano de 1805 Hegel completará el *Tercer boceto de sistema de Jena: Filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu*. Ahí, la filosofía del espíritu arranca desde este fondo oscuro, inconsciente, desde esta región que delimita una periferia siempre en movimiento hacia fuera y hacia sí. «El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro sí mismo*, cerrada noche de fantasmagorías» (FR, 154). Este pozo oscuro es una vacía nada porque lo vivido, lo interiorizado, determina el alma idealmente. Sufre una transformación: de externo a interno, de dado a tenido en propio, de real a ideal, de otro a lo otro del espíritu. Lo vivido es idealizado, reflejado en el alma. Ser idealizado significa para lo real-vivido —para el mundo y el propio cuerpo— ser interiorizado, ser conservado al tiempo que suprimida su efectividad.

Estas determinaciones naturales (*Naturbestimmtheit*) que conforman el alma no son observables externamente, sino que están depositadas idealmente, no realmente. Atañen al ser posible del espíritu. La naturaleza interiorizada existe idealizada en el alma, por ello dirá Hegel que el alma es la «inmaterialidad universal de la naturaleza» (Enc § 389). Igual que cada mónada es un reflejo de todo el universo, el alma es potencialmente todas las cosas, es toda la naturaleza abstractamente, pero en su devenir, en su temporalidad, se concreta como un ser determinado —*Dasein*—, como esta noche, este pozo. Una noche tejida de idealidad, de posibilidad. Una mónada a la inversa, que en su existir condensa posibilidad, la genera.

Por eso Hegel dirá del alma en la *Enciclopedia* que es la «simple vida ideal de la naturaleza» (*Enc* § 389). Su simplicidad no es la de las sustancias espirituales de la metafísica dogmática, sino simple vida ideal, vida que idealiza, que interioriza el mundo circundante y

[5] ECKHART, *Expositio in Joh. (Codex Cusanus*, p. 678), en *Predigten*

la propia corporalidad. Angelica Nuzzo ha señalado la profunda huella que la filosofía crítica dejó en Hegel al dar «un nuevo sentido a las proposiciones metafísicas criticadas por Kant: 'El alma no es sólo para sí inmaterial, sino que es la universal inmaterialidad de la naturaleza'. El alma no es 'simple' —una 'cosa' simple— como había sostenido la pneumatología; es la 'simple vida ideal de la naturaleza'. El alma no es *una* sustancia; es '*la* sustancia' de la naturaleza —en el sentido aristotélico—, el alma es el *eidos* de la corporalidad. El alma no es 'numéricamente idéntica'; en su inmanencia con la corporalidad es 'idealidad idéntica'.»[6]

El alma es *la* sustancia en tanto que toda exterioridad y diferencia existe idealmente en ella. Lo otro inhiere en el alma como en su sujeto, queda reflejado y depositado en ese pozo oscuro que es el alma, adensando y enriqueciendo al individuo. El alma es el singular, la sustancia, que no está en conflicto con lo diferente y lo externo, sino que lo idealiza, lo interioriza como un mundo propio. Por esta actividad de apropiación, el alma puede ser todas las cosas. Es más, sin esta actividad de interiorización, de idealización, el espíritu no tomaría posesión de su cuerpo, no se desarrollarían las habilidades kinéticas, ni sus disposiciones afectivas y prácticas frente al mundo. En definitiva el singular, con su sentido de sí mismo, su conciencia, y los productos de sus acciones, no serían posibles. Por eso el alma es sustancia «como base —*Grundlage*— absoluta de todas las particularizaciones y singularizaciones del espíritu, de manera que el espíritu tiene en el alma toda la materia de su determinación y ella sigue siendo la idéntica idealidad que impregna esa determinación» (*Enc* § 389). El alma es sustancia como fundamento de todo su devenir ulterior y de cualquier objetivación histórica que ponga, de cualquier manifestación espiritual, ya sea objetiva ya absoluta. Por eso, el alma no es sólo receptiva, sino que tiene la actividad de ser todas las cosas idealmente. Y por eso dirá Hegel, que el alma es el *noûs pathetikós*, el intelecto pasivo, que es potencialmente todas las cosas, cuya posibilidad es infinita.

En 1808, al redactar su *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de Bachillerato*, Hegel determinará con precisión el objeto de la antropología. Ésta trata del espíritu «en su *existencia natural* y en su conexión inmediata con el cuerpo orgánico, y en su dependencia de las afecciones y estados del cuerpo orgánico, que de tal conexión inmediata dimana.»[7] En esta *Propedéutica filosófica* Hegel no desa-

[6] NUZZO, A., «Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation...», p. 14.

[7] HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de Bachillerato.* Trad. y edición de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: MuVIM. 2007, § 129.

rrolla la antropología. El primer texto en que lo hace es la *Enciclopedia* de 1817, texto que va reelaborándose en las sucesivas ediciones berlinesas. Esta conexión inmediata con el cuerpo es una unidad ciega, compacta, anterior a la conciencia objetiva. Consecuentemente, la antropología barre todo el espectro de temas comprendidos entre la determinación inmediata del alma por la naturaleza hasta el despertar del alma al yo, aquel momento en que el alma es ya para el alma.

La antropología se divide en tres partes: el alma natural —*natürliche Seele*—, el alma sentiente —*fühlende Seele*— y el alma efectivamente real —*wirkliche Seele*—. Cada una de estas partes expone un silogismo. El silogismo es la exposición dc la racionalidad de un desarrollo real, de un devenir o dc un conjunto de actividades. Así los tres silogismos de la antropología exponen los diversos modos en que el alma se distingue de sí a fin de ser para sí en sus determinaciones.

2.2. **El alma natural**

El alma natural es el alma en su unidad inmediata con la naturalcza. El alma en su convivir inmediato —*Mitleben*— con el mundo circundante. Se trata de un convivir preconsciente, consonante o disonante de manera inmediata con el universo. El individuo vivc simpatéticamente con la naturaleza una vida sidérica, cósmica y telúrica. Vive también con el resto de seres vivos a través de lo que hoy denominaríamos factores hereditarios. Este vivir-con del alma natural es un vivir concertado o acordado —nótese la connotación musical de *stimmen:* afinar— entre el cuerpo y el universo. El alma natural vive en su corporeidad armonías o disarmonías con el clima, la geografía, la raza, la edad o la diferencia sexual. Es decir, también así es como le son dadas inmediatamente otras subjetividades.

Este vivir del alma en su corporeidad muestra la peculiar unidad psicosomática humana. Esta conexión del individuo con el universo y su propio organismo es anterior a la emergencia de la conciencia, y se manifiesta en los estados de ánimo —*Stimmungen*—. Estados que suelen ser turbios —*Trübe*—, confusos. Al scr turbias consonancias aparecen como hechos, como un *Faktum* constatable, vivido inmediatamente, dado como estado de ánimo, pero no objetivado. Sin estas vivencias inmediatas del cosmos, del propio cuerpo y de otros sujetos, la subjetividad no se constituiría. Fichte ya había afirmado que el yo se constituye en la dialéctica con el mundo, y Hegel está siguiéndolo al estudiar las condiciones que permitirán la emergencia de la conciencia y del espíritu.

El alma natural se desarrolla en tres niveles —*Entwicklungstufe*—: las cualidades naturales, las alteraciones naturales y la sensibilidad.

El primer nivel es el de las cualidades naturales. Factores y agentes naturales como la variación de la luz, la alternancia entre la noche y el día, el sucederse de las estaciones, los ciclos de los cuerpos celestes, etc., afectan a la totalidad de los seres vivos. Así la vida de la planta está en profunda comunión con estas variables físicas. También la vida animal depende de estos influjos en lo que se refiere al apareamiento, la gestación, la hibernación, los movimientos migratorios, etc. El ser humano no queda fijado por estos influjos naturales, sino que éstos quedan idealizados en el profundo pozo del alma como cualidades naturales de ésta. Con ello, Hegel está minusvalorando el tema romántico del *alma simpatética*, almas como las del Werther goethiano, en profunda comunión con la naturaleza o con otras almas como la de Lotte, pero sin necesidad de una comunicación explícita, es decir lingüística, con el otro.

Según Hegel las determinaciones naturales se asientan idealizadas en el alma —*an ihr*— como propiedades y características biopsicológicas del individuo. Por idealizadas le cabe al espíritu suspender su influjo, su fuerza. En el mundo humano, cultural, histórico y espiritual, el hombre muestra su relativa independencia frente a los influjos naturales. No es lo mismo sentir una disposición según la luz solar o según una estación del año, que vivir determinado por factores como el código genético o el medio geográfico.

Estas cualidades naturales se particularizan en los seres humanos en función de la geografía dando lugar a las razas humanas como espíritus naturales, y a las diferentes culturas como espíritus nacionales y locales. Pero Hegel advierte que estas particularizaciones no tienen existencia independiente de los sujetos individuales. No existen las culturas como un reino de lo superorgánico al modo de Alfred Kroeber. No existen como realidades hipostasiadas. La cultura, en cambio, troquela o cualifica al sujeto individual naturalmente determinado. Se trata de las diferencias fisiognómicas, de talento, genio, temperamento y carácter. Estas cualidades, como los dones naturales o las determinaciones biopsicológicas (diversos temperamentos) encauzan el modo de relación del hombre con su mundo, consigo mismo, y con otros seres humanos. Hegel nota la dependencia del temperamento respecto de la constitución biológica, pero subraya su variabilidad a lo largo de la vida, y su modificación libre en el carácter, es decir enfatiza la libertad como principio de individuación del ser humano.

El segundo nivel de desarrollo del alma natural es el de las alteraciones naturales —*natürliche Veränderungen*—. Se trata de un grado mayor de idealidad. Las cualidades naturales son relativamente estables, fijas. Anidan en el alma como en un substrato más o menos fijo. Pero la idealidad del espíritu exige no quedar fijado. Las alteraciones implican cambios o mudanzas en el sujeto singular. De este

modo el sujeto vive la diferencia, la alteración que se ha producido en él. Estas alteraciones naturales son, según Hegel, evoluciones como el proceso de maduración biopsicológico, vicisitudes como las de la relación sexual, o vueltas y revueltas como los estados alternantes entre el sueño y el despertar.

Las diferentes etapas de la vida, desde el desarrollo embriológico hasta la muerte —la vida fetal, la infancia, juventud, madurez y vejez— no son vistas, por Hegel, meramente como un proceso de crecimiento y maduración biológico. Cada una de estas edades tiene su significación propia para el individuo. No son etapas que conduzcan meramente al poder del género que hace sucumbir al individuo, es decir a la muerte. Así es la vida animal. Pero el *telos* de la maduración biopsicológica es espiritual: la formación de la personalidad —*Bildung*—. Las edades de la vida conducen a la asunción por parte del individuo del horizonte ético —universal— del momento histórico y de la sociedad en que vive. Tal maduración biopsicológica es el requisito ineludible para la formación de una personalidad integrada, que pueda integrarse a su vez socialmente, es decir ser reconocida por los demás miembros —ser persona— y contribuir a su propio mundo ético, político y religioso. Esta universalidad es la que se realiza como un *telos*, como lo sustancial no desvelado, en el devenir de cada vida. La fenomenología husserliana recogerá estas reflexiones en el tema de la síntesis pasiva.

La relación sexual en el ser humano se diferencia esencialmente de la relación sexual en el animal. El destino de cada individuo animal es la reproducción de su especie. La vida animal es conducida desde el género, es decir, desde fuera de su individualidad. Y tiene su *telos* en la perpetuación del mismo género. En cambio el destino del hombre no es puesto desde fuera, no está programado de antemano. Pues bien, la relación sexual humana es un conocimiento natural, no intelectual, del sujeto. No meramente de los fines dados al sujeto, sino del sujeto. Ser sujeto humano significa ser principio de sus propios fines. Merced a la relación sexual el hombre despierta a sí mismo al mirarse en otra persona. Esta es la alteración, el encontrarse consigo al salir de sí. Cada singular sale de sí en la relación sexual y vuelve a sí a través del otro. Este es el significado bíblico, que Hegel menciona, del conocer sexual. Además en la relación amorosa se da una confirmación de la importancia de cada uno de los amantes para el otro. Se establece así una unidad sentimental, imagen del nosotros espiritual.

La alternancia entre el sueño y el despertar es la tercera de las alteraciones naturales que considera Hegel. Al igual que la maduración biopsicológica o que el conocer sexual, el soñar y el despertar son mudanzas que se desarrollan pre-consciente y pre-intencionalmente. No obstante Hegel hace ver cómo se manifiesta en ellos la espiritua-

lidad del ser humano. El despertar al que alude aquí Hegel no es el estado de vigilia, sino un acaecer. En este acontecer no intencionado se reconoce un estado contrapuesto al mundo onírico, al mundo de las imágenes custodiadas en el hondo pozo que es el alma. Así es como el alma, al despertar deviene por primera vez *para sí*. Al dormir el alma no sólo descansa, sino que está cabe sí misma, concentrada *en sí*. Al despertar el alma se encuentra dispersa y orientada al mundo, a lo diferenciado, a lo distinto y conectado según leyes. Concentrada cabe sí, el alma descansa en sí, se nutre de su propia sustancia, de su pozo indiferenciado de imágenes vividas y custodiadas hondamente. Como sustancia, el alma es actividad que produce sus manifestaciones con las que es una. Estas manifestaciones son las conexiones oníricas, que tejen unas representaciones con otras por medio de relaciones borrosas entre ellas que impide diferenciarlas de la realidad.

Estas determinaciones de contenido del alma que duerme son *encontradas —emp-findung—* por el alma despierta al sentir. Este es el tercer nivel de desarrollo del alma natural: la sensibilidad. Al sentir, el alma encuentra determinaciones que se distinguen de su identidad individual. No las encuentra como su propia sustancia, como al soñar, sino que se encuentra con ellas despierta. Y las encuentra en la simplicidad de su subjetividad, no cualificándola, sino como un contenido cabe ella.

Kant había señalado que este encontrar es un ser afectado, y que el alma al sentir es meramente pasiva, pura receptividad. Hegel se opone rotundamente al parecer kantiano. Y se opone porque lo que está en juego es el sordo tejer *—dumpfen Weben—* del espíritu por el que se configura nuestra apertura sensorial al mundo. Nuestros sentidos no son meramente afectados, alterados por las cualidades sensibles, sino que hay un operar propio del alma, por el que se configura o se modifica nuestra capacidad sensitiva. Se trata de un hacer preconsciente, irreflexivo, un agitarse obtuso del alma. Esta actividad de la sensibilidad es un discriminar o discernir el contenido, un reconocer según patrones sensibles que se van formando precisamente al sentir. Por esa actividad sorda nuestra sensibilidad es educada, formada[8].

También Hegel se está oponiendo al empirismo y sus leyes psicológicas de asociación. La percepción no acontece según unas leyes dadas y fijas, sino que el orden y conexión entre los elementos percibidos es lo producido, lo tejido sordamente por el acto sensible. No se percibe al margen de la actividad del alma. Sino que se da una actividad en la pasividad. *Actio in passione* habían señalado los

[8] Cfr. FERRARIN, A., *Hegel and Aristotle*. Cambridge MA: Cambridge University Press 2007, p. 269.

aristotélicos, y Hegel señala que receptividad y actividad no están separadas como Kant había señalado para distinguir la sensibilidad del entendimiento.

Pues bien, en este encontrar del alma despierta en sí un contenido ideal, el alma también se encuentra a sí misma. Se encuentra como acto, se diferencia del contenido porque este ha sido recibido pasivamente. Se encuentra pues como movimiento vital, como negatividad de lo inmediato, como individualidad. Y aquí aparece una nueva diferencia con el criticismo kantiano. La sensibilidad no es vista como una facultad del alma, sino como la propia alma que siente, como su individualidad.

En esta alma sentiente *—empfindende Seele—,* Hegel distingue dos tipos de determinaciones: las que el alma encuentra como procedentes de los sentidos externos y las que proceden del interior del alma, como movimientos *—emociones—* que se han producido en ella *—pasiones—*. En unas determinaciones y otras el alma teje sordamente, es activa al recibir. Este tejer es un interiorizar en el caso de las afecciones externas, y un encarnar o somatizar, en el caso de las afecciones externas. Así es como se poseen idealizadamente las cualidades físicas sentidas, y como se idealizan las sensaciones de nuestro cuerpo, que idealizadas aparecen como sentimientos.

Los sentidos externos forman un sistema, según Hegel. Cada uno de los cinco sentidos depende de los demás. En este sistema, la vista y el oído son los sentidos teóricos. El olfato y el gusto y el tacto son prácticos. Vista y oído son los sentidos más ideales y abstractos. Como exigen distancia, el sujeto no aparece implicado en ellos. Lo físico aparece a la vista y el oído en su aspecto más ideal. Sin el concurso del tacto, la vista tan sólo nos presentaría figuras en dos dimensiones, la profundidad y la solidez, la resistencia y la independencia de lo real, los aspectos más concretos de lo físico nos serían desconocidos sin el tacto. Lo mismo sucede con el resto de las cualidades reales que han afectado al alma, diferencias reales y que aparecen merced al olfato y al gusto. Por ello estos tres sentidos son más cercanos no sólo a la realidad, sino al individuo que siente.

Hegel se detiene ante todo en examinar la dependencia entre cada sentido y el alma que siente. Y es que del sistema de los sentidos no sólo forman parte los cinco sentidos, sino también el alma sentiente. Lo sentido es investido simbólicamente por el ser humano. Lo sentido no es algo puramente físico, exterior, vacío espiritualmente, sino que en lo sentido vibran significados en los que el alma se encuentra consigo misma. En lo sentido el alma pone inconscientemente *—teje sordamente—* una determinidad interna. Kandinsky en *De lo espiritual en el arte* exploraría este tema con detenimiento para investigar las bases de la estética. Hegel pone como ejemplos la solemnidad del

color negro, la calma que transmite el azul, la dignidad y majestad que simboliza el púrpura. Estudia el efecto que produce la música en la interioridad humana.

Y el alma que siente encuentra también sus afecciones internas, y las encuentra en la forma de existencias inmediatamente presentes —*Dasein*—. Las encuentra encarnadas en el organismo. O mejor aún, la encarnación es la forma encontrada por la emoción o la pasión. Estos sentimientos han encontrado su forma en tanto que se corporalizan. Así, el alma encuentra la ansiedad o la preocupación somatizada en el sistema digestivo o en la transpiración. La ira en el sistema respiratorio y el circulatorio, etc. Hegel insta a realizar una fisiología psíquica. Una fisiología que no sólo tenga que ver con el estudio de lo funcional en el organismo humano, sino con la expresión psíquica, con la interioridad que se significa fisiológicamente. También aquí Hegel se aleja de la consideración meramente mecánica del empirismo.

Los análisis de Hegel en la filosofía del espíritu subjetivo continuamente inauguran vías de avance a la investigación filosófica. Ya lo hemos visto respecto a los temas del mundo interiorizado, del cuerpo vivido, a las bases de la estética o a la función simbólica. La antropología filosófica del siglo XX también ha explorado determinadas manifestaciones expresivas como la risa y el llanto (H. Plessner). Hegel se detiene brevemente en su análisis, junto con el estudio de otras manifestaciones como el lamento, los suspiros, las canciones fúnebres, las manifestaciones expresivas de pésame, o la voz humana. Se trata de fenómenos exclusivamente humanos, cuya función no es biológica, sino la liberación de la condición o estado psíquico, y la postura del hombre frente al mundo.

Las lágrimas consuelan, como si el dolor se disolviese en el agua. La risa libera frecuentemente del terror producido por una amenaza que se ha disuelto en nada, como decía Kant. Pero Hegel apostilla que al hacerlo manifiesta la coincidencia del sujeto consigo mismo, manifiesta la interpretación que de la existencia hace prerreflexivamente el ser humano. Éste no queda fijado por lo amenazante, por la situación traumática, sino que la idealiza. El lamento o los suspiros son exteriorizaciones, expresiones que eliminan, liberan, niegan lo que aprisiona la propia interioridad. Por último la voz humana es para Hegel corporeidad incorpórea —*unkörperliche Leiblichkeit*—. Es corpórea porque es una exteriorización u objetivación de los afectos internos y las cualidades físicas sentidas externamente. Pero el sonido es algo extraño o heterogéneo con éstos. La voz no es causada por estos afectos o sensaciones. No es un efecto de ellos, sino aquello en lo que los afectos o las sensaciones son volcadas, y quedan como extrañas al propio sujeto.

2.3. El alma que siente

Hegel estudia en el primer nivel de desarrollo del alma, —el alma natural— cómo ésta se encuentra afectada, casi pasivamente, en su ser —*Dasein*— por la naturaleza circundante, su propio devenir temporal y otras subjetividades. El alma así afectada convive simpatéticamente con lo otro, como siendo pulsada por lo otro y respondiendo afinadamente a esta pulsación. En el último nivel de desarrollo del alma natural —la sensibilidad—, el alma encuentra —*emp-findend*— determinaciones que pertenecen a su fondo sustancial, y al encontrarlas regresa a sí misma. Además, el comportamiento de la sensibilidad no es tan pasivo como en la vivencia de las cualidades o las alteraciones naturales, sino que la sensibilidad actúa configurando las capacidades perceptivas y la propia corporeidad. Así, la primera parte de la antropología tiene su origen en la dependencia del cuerpo —*Körper*— y su término en la configuración activa del propio cuerpo —*Leib*—. Como origen y término coinciden, la exposición del alma natural es la exposición de un círculo.

En el siguiente nivel de desarrollo, el alma que siente —*fühlende Seele*—, esta actividad y productividad del alma es lo decisivo. La acción productiva del alma es para Hegel su negatividad. Para el hombre y el animal, el género tiene un significado y alcance diversos. El género es lo interno para el animal. El centro de la vida animal está en su programación filogenética. La conducta del individuo tiene su principio en esta programación, que determina eficazmente su acontecer y sus movimientos vitales. En cambio, al ser humano le pertenece intrínsecamente la experiencia vivida, acumulada en el hondo pozo del alma, que por conformar la realidad del individuo humano no es meramente psíquico, sino entitativo-psíquico. El tiempo vivido y retenido no es un mero transcurrir indiferente al sujeto, sino significativo para él, decisivo de la constitución de su propia subjetividad, de su propio ser, y desde luego tanto o más crucial en los avatares vitales de cada individuo, que el patrimonio genético heredado.

Así el hombre cuenta con un rico patrimonio psíquico adquirido a lo largo de su trato con el mundo y la relación con los otros. Se trata de un rico contenido, bastante contingente, pues está configurado a partir del devenir de la vida individual. A este acervo pertenecen tanto representaciones y afectos debidos al temperamento, que conforma fisiológica y psíquicamente nuestra organismo, como los afectos y representaciones del hogar, del terruño, los vínculos familiares y comunitarios por los cuales nos sentimos arraigados, y que conforman nuestra personalidad cultural. También están idealizadas en el pozo del alma las consecuencias de nuestras decisiones libres.

En el profundo pozo del alma de cada yo singular se encuentra la totalidad del sentir idealizado. A este espacio Hegel lo llama el «patio del alma» —*den Hof der Seele*—. Un espacio cerrado e interior, central y misterioso. La multiplicidad sentida está conservada ahí como en una región oscura, inconsciente, pero significativa y portadora de valor. La relación del alma con esta totalidad de experiencias idealizadas, es una relación pasiva y sentimental en la que aún no se da la distinción sujeto-objeto. Lo idealizado está contenido en la simple vida ideal del alma, que por ello es denominada por Hegel mónada. El alma no conoce su unidad ideal como un contenido del que pudiera alejarse y enfrentar a sí, como un conjunto de objetividades, sino que su ser se confunde con esta idealidad inmediatamente sentida. En efecto, el alma es esa totalidad, esa unidad ideal, en la que está concentrada su vida y su ser. La subjetividad que corresponde en este nivel de desarrollo al alma es meramente pasiva, sentimental, privada y monádica.

Así el individuo se siente a sí indistintamente en esta totalidad. Una totalidad en la que están idealizadas las experiencias de más profundo significado y valor para el individuo. Como esta unidad de lo múltiple no es consciente, los vínculos y conexiones que se establecen entre este contenido de la simple vida ideal del alma no emergen según el orden de la sucesividad, de la causalidad, etc. En la profundidad oscura del alma, la experiencia remota en el tiempo puede ser más íntima, más determinante y de mayor fuerza para la vida presente, que la recientemente vivida.

En nuestra vida consciente, notamos esta totalidad del alma que siente en el fenómeno del genio, del *daimon*. La toma de decisiones, con frecuencia no se atiene a lo objetivo y universal, sino a lo subjetivo y particular que dirige al individuo, como dirigía a Sócrates. Según Hegel todo hombre tiene su propio *daimon*, oculto, invisible, y que no obstante vive en nosotros y se manifiesta en nuestra vida consciente, de un modo que puede ser denominado oráculo interior, la fuerza del destino, o el mandato del corazón. De este fondo brotan espontánea e irreflexivamente impulsos, afectos y representaciones muy peculiares de cada individuo. Más aún, la relación humana con el mundo no es nunca absolutamente objetiva y reflexiva, sino la de un sujeto encarnado, cuyos intereses más profundos pueden estar sepultados en este profundo pozo del alma que siente, y donde las decisiones y procesos reflexivos están encauzados y son permeables al influjo de la subjetividad monádica.

Este vivir uno —el *daimon,* la subjetividad monádica de sentimiento— en otro —el individuo consciente— es denominado por Hegel *Ineinanderleben*, y es característico de la relación de la madre con el niño no nacido. El embrión, según Hegel, co-siente inmediatamente

con la madre. Se encuentra en una relación más que simpatética con ella. La subjetividad del embrión puede ser traspasada por la totalidad de la vida sentimental de la madre, con sus vínculos afectivos, gustos o traumas. La subjetividad del no nacido es pasiva ante el genio de la madre, y aparece el fenómeno de dos subjetividades monádicas viviendo una dentro de la otra. La madre lo forma no sólo biológicamente, sino espiritualmente aún antes de nacer[9].

Esta relación inmediata con el yo profundo es denominada por Hegel *relación mágica*. En ella se da la emergencia de contenidos desde el oscuro y profundo pozo del alma, es decir, en ella asistimos al sordo tejer del alma, al modo como realiza su actividad productiva. La relación mágica es especialmente visible en el cotidiano fenómeno de los sueños. El yo consciente no tiene poder sobre los sueños, ni sobre las conexiones y relaciones que se establecen entre ellos. Éstas y aquellos emergen de la simple vida ideal del alma que siente. En esa totalidad de la subjetividad sentimental se almacenan las idealidades no de forma cronológica, ni según las categorías del entendimiento. Y emergen fragmentaria y aleatoriamente, convocadas estas idealidades por los sucesos más azarosos. Por eso, en los sueños caben presentimientos, porque todos los elementos de la totalidad sentimental están conectados indistintamente entre sí. Y por ello el pasado y el presente indiferenciados pueden emerger como premonitorios.

Los sueños, la relación madre-no nacido y el genio de cada yo singular son tres tipos frecuentes y naturales de la relación mágica. Cabe también una relación mágica insana o desequilibrada. Ésta aparece en fenómenos como los de los zahoríes o geománticos, el sonambulismo, la clarividencia, los estados hipnóticos, los fenómenos de trance, éxtasis y fervor exacerbado o determinadas patologías como la catalepsia. En ellos se da una regresión de la conciencia a la subjetividad del sentimiento.

La vida consciente implica la toma de posesión y administración desde el yo, del rico patrimonio del alma. Cuando la conciencia abdica de su poder, entonces la relación fluida entre la vida del sentimiento y la vida consciente se bloquea; el alma se recluye en su mundo privado, en su subjetividad monádica. Se produce una escisión —*Entzweiung*—, un rompimiento dentro del yo. Una parte —la subjetividad monádica del sentimiento—, se constituye en todo por su incomunicación con la conciencia, por su aislamiento y clausura cabe sí misma.

Entonces el alma vive poseída por su contenido sentimental, contingente y particular, que usurpa el lugar que le corresponde a la

[9] Cfr. BONITO OLIVA, R., *op. cit.*, p. 150.

conciencia, lo universal y necesario. Lo que el alma sabe entonces, lo sabe inmediata y sentimentalmente. Tal es el saber sentido por el zahorí ante la corriente de agua o la vena de metal ocultas. Tal es también el tipo de visión —que no de alucinación— experimentada por el clarividente, una visión que no lo es de lo que está ante la mirada, sino de lo que emerge del oscuro pozo del alma.

A Hegel le interesaron particularmente los estudios sobre la inducción artificial a estos estados, ya fuera con determinadas drogas o mediante la técnica de la hipnosis —denominada «magnetismo animal» en su tiempo—. Y le interesó ante todo como método para el conocimiento del alma que siente. También le interesó porque el estudio del estado hipnótico le ofrecía un rico campo de fenómenos difícilmente explicable por las teorías dualistas y por los enfoques mecanicistas de la psicología. El fenómeno del *Ineinanderleben*, —del fluido vivir del genio con la subjetividad consciente, del embrión en la vida sentimental de la madre, o del hipnotizado en el hipnotizador—, difícilmente puede ser explicado desde teorías causales entre sujetos.

Por último, cabe rastrear un profundo interés personal de Hegel por el alma que siente y por su «descender a las regiones oscuras, en las que nada firme, determinado y seguro se muestra, y donde por todas partes relampaguean brillos luminosos, junto a abismos, enturbiados por su mucha claridad (...) Conozco por propia experiencia estos estados de ánimo (...) sufrí de esta hipocondría un par de años hasta la debilitación de mi sufrimiento» (*Briefe* I, 314).

Hegel padeció en sus años de preceptor una larga y honda depresión. Pero esta hipocondría aún no es el sufrimiento, la desesperación y cerrazón que experimenta el enfermo mental. Un dolor no solamente psíquico, sino indiscerniblemente físico. Que además repercute encerrando al enfermo en su mundo particular, sin posibilidad de abrirse al mundo válido intersubjetivamente, y que por lo tanto afecta a su capacidad de relación con los otros seres humanos. La hipocondría pertenece al primer nivel de desarrollo del alma que siente, el de su inmediatez. En ella el alma se encuentra en su mundo de sueños, en su elemento sustancial. El alma no se distingue de la totalidad sentimental de su sustancia. En cambio, Hegel estudia la enfermedad mental en un segundo nivel de desarrollo, el del sentimiento de sí —*Selbstgefühl*—.

Según Hegel, el enfermo mental o sufre un fracaso en su desarrollo normal, o padece una regresión desde el nivel de la conciencia. El alma debería ser capaz de idealizar su naturaleza, hacerla propia, tomar posesión de ella, ya sea de su corporalidad o de su mundo inmediato de imágenes, deseos, impulsos, emociones o sentimientos. Este tomar posesión de lo almacenado en su profundo pozo significa integrar ese contenido suyo en la totalidad de la vida del individuo

singular. Por lo tanto, idealizar lo natural significa transitar de lo inmediato a la conciencia, dc lo sustancial a lo subjetivo. Así es como emerge el espíritu de su hundimiento en la naturaleza. Pero cabe quc cl alma quede prisionera de un sentimiento, de una imagen o de un contenido particular de su sustancialidad; cabe que una particularidad: una pasión como la vanidad, cl orgullo o el odio, no pueda ser idealizada. Entonces la subjetividad se hunde en csa particularidad, y el pasaje de la sustancia al sujeto, de lo inmediato a la conciencia queda truncado.

Estc truncamiento implica para la subjetividad ya constituida una regresión. Es decir, cl individuo toma como objetivo —como perteneciente al mundo consciente, estructurado según categorías—, las asociaciones contingentes y alcatorias de contenido que emergen del alma que siente. Este contenido, sentimental y particular, no idealizado fija al sujeto. Entonces lo que proviene de la oscuridad dcl profundo pozo del alma ya no se subordina al yo consciente y racional. El alma no puede idealizarlo, y por lo tanto el individuo queda encerrado o hundido en el mundo de *sus* sentimientos particulares.

Pero esto implica no sólo un descomponerse del mundo, sino que afecta también a la subjetividad. Esta ya no puede acompañar o penetrar a sus representaciones, porque ya no es para sí misma en cada una de ellas. El yo queda dcsplazado de su centro —la conciencia— a su periferia - a la vida sustancial dcl scntimiento—. El individuo tiene entonces la certeza de sí mismo en esas representaciones subjetivas que emergen de lo oscuro y profundo del alma. La subjetividad queda desgarrada —*Zerrissenheit*—, inerme e impotente para afirmarse y constituir conscientemente el significado del mundo interior y exterior.

La cnfermedad mental es una regresión de la vida consciente a la vida del alma que sabe de sí sólo en sus sentimientos particulares. Fijada, cautiva de éstos, es incapaz de realizar el tránsito de la inmediatez a la concicncia. El contenido sentido por el enfermo mental no está mcdiado por su conciencia, sino dado inmcdiatamcnte como scntimiento anímico, en el que él se sabc indiferenciadamente. La conciencia no logra estructurar ni ordenar, ni investir de objetividad el contenido que siente. El sujeto rompe su relación con el mundo y permanece obstinadamente hundido cabc sí mismo —*in sich versunkensein*—.

Esta inmersión es susceptible de grados. El de mayor intensidad cs el hundimiento indefinido en la propia sustancialidad: son los casos de imbecilidad, cretinismo, etc. Un grado menor es el de aquella subjetividad, que incapaz de vivir en su mundo, urde uno propio a la medida de su vanidad, de su orgullo, de sus esperanzas, amores u odios. Por último cabe que el enfermo sea consciente dc que vive

atrapado por un sentimiento fijo, pero que sea incapaz de desembarazarse del mismo.

En grandes rasgos esta es la teoría psicopatológica, y la nosología correspondiente, de Hegel. Teoría que se completa con algunas recomendaciones terapéuticas, que tienen como objeto la liberación de la fijeza sentimental en que vive hundido el paciente. La terapia ha de ser respetuosa con la humanidad y racionalidad del paciente, y ha de proporcionarle fuerzas para superar el trance de su hundimiento y fijación sentimental.

El tercer nivel de desarrollo del *alma que siente* es el hábito —*Gewohnheit*—. El hábito evita o impide el hundimiento o la confusión con la corporalidad o con un sentimiento particular. Tener la propia vida sentimental significa distinguirse de ella, establecer una distancia, no ser absorbido por el sentimiento, la emoción o la determinación natural. Merced al hábito, el alma rompe con su corporalidad. Romper significa aquí fortalecerse frente al influjo y el peso vital de las cualidades naturales (como el frío, el calor, etc.), romper con la exigencia de satisfacción de los impulsos y apetitos, o con el quedar atrapado por una explosión sentimental. Este romper es un no quedar absorbido o hundido en la sustancialidad, no una negación monástica o estoica del cuerpo. Más bien al contrario, significa un fortalecimiento del alma y una unión más alta con el cuerpo.

Las determinaciones naturales no penetran en el alma fijándola, sino que el alma se mueve con facilidad y libertad por su propia corporalidad. En el hábito el alma tiene o se adueña del cuerpo. Éste es permeado por ella, de modo que el alma lo hace instrumento suyo. Merced a las técnicas corporales el hombre comienza a moverse libremente en su cuerpo. El alma lo educa progresivamente, imprimiendo en sus órganos técnicas y destrezas que hacen del cuerpo instrumento del alma, y medio —*Mitte*— de su relación con el mundo. Técnicas para asir, para mantenerse erguido, para andar, para emitir voces, para correr, agazaparse, saltar, para cazar, transportar, cuidar, para enfocar visualmente, etc. El cuerpo comienza a ser penetrado por las intenciones anímicas. Se trata de un cuerpo determinado por el ejercicio, por el propio operar del alma. No una mera somatización como la que se daba en la sensibilidad interna, sino el suelo de la libertad espiritual.

En los anteriores niveles de desarrollo del alma, ésta interiorizaba la naturaleza y vivía en ese patio interior suyo. En el hábito, el movimiento es el inverso; el alma atrae lo corpóreo a sí, el cuerpo es penetrado y dominado por el alma. El alma sale del encierro monádico en su propia sustancia. Rompe con ella. Y lo hace merced a su propio operar, a la propia actividad productiva del alma. El hábito es así la primera actividad espiritual, y el suelo de todas los demás logros del espíritu. Si las somatizaciones y exteriorizaciones de los sentimientos

en los niveles anteriores eran el modo en que el alma lograba un ser determinado —*Dasein*— en el cuerpo, el hábito es la existencia —*Existenz*— del alma en su corporalidad.

Los hábitos constituyen o forman patrones de conducta que se ejercitan prereflexiva e inconscientemente una vez consolidados. Porque requieren afianzamiento constituyen una segunda naturaleza que determina la plasticidad e indeterminación corpórea humana. Así es como el cuerpo humano deviene cuerpo del espíritu, no mero cuerpo natural.

Porque el ejercicio de los hábitos es inconsciente, inmediato o espontáneo, el hábito es un automatismo espiritual, que facilita el desarrollo de las actividades más altas del espíritu. Es automatismo pero espiritual, regulado libremente, no meramente una fuerza no configurada racionalmente, una espontaneidad[10]. El alma queda liberada de la atención a lo particular, a lo natural inmediato, que es recibido, conectado y ordenado según el patrón habitual. Sin esta configuración de nuestra receptividad el mundo no nos sería familiar

2.4. El alma efectivamente real

El hábito es el umbral de la conciencia. Como en la conciencia, en el hábito hay una reducción de lo múltiple —de órganos, actividades, movimientos, etc.— a lo uno —del patrón de conducta—. También al igual que en la conciencia, en el hábito se da una reducción de lo externo a lo interno, por la cual el cuerpo deviene instrumento y primer artefacto del hombre. Pero en el hábito, el cuerpo sigue siendo lo otro. Otro donde el alma se mueve libremente, como en su instrumento. El alma no es aún para sí como universal, sino un ser particular.

Pero el cuerpo no es sólo lo tenido, el instrumento, la aptitud y la segunda naturaleza puesta por el propio operar. El cuerpo es también signo y obra de arte del alma. Son signos del hombre y de su espiritualidad la posición erecta (que también es mantenida habitualmente), la expresividad de sus manos, los gestos de su rostro, el tono de su voz, la mirada que lanza, su modo de andar y de transportar, y en general el tono espiritual —*geistige Ton*— difuso por el cuerpo de cualquier ser humano. En ellos el alma trasparece, aparece como idéntica con su manifestación exterior.

En el cuerpo como signo del alma, aparece la existencia determinada corporalmente —*Dasein*— del hombre idealizada, hecha signo de su interioridad. Y esto diferencia al hombre del animal, pues en el ser humano la expresividad permite no sólo que el alma se haga

[10] Bonito Oliva, R., *Op. cit.*, p. 182 nota 303.

sentir en sus expresiones, sino que se sienta a sí misma, se intuya. Así es como el yo aparece en su totalidad física, en sus expresiones y gestos, en su tono espiritual difuso. Se trata de una aparición débil del interior espiritual —*geistige Innere*— en las expresiones corporales. Y esta leve aparición del alma, este dejarse sentir, está en la génesis de la conciencia y de la autoconciencia. Es el suelo de la emergencia del yo, de la conciencia objetiva. El cuerpo es entonces el signo de la subjetividad que sabe de sí, que tiene la certeza de sí misma, en sus expresiones corporales.

El alma no se exterioriza en este nivel, como podía hacerlo en las somatizaciones de las sensaciones internas. Tampoco el cuerpo es lo otro, como el instrumento para el alma que tiene hábitos. El fenómeno de la expresión es un fenómeno de encarnación y que no se da sin el saberse ciertamente a sí en lo expresado. En la *Ciencia de la lógica*, Hegel había denominado realidad efectiva —*Wirklichkeit*— a la identidad de lo interno y lo externo. Por eso, este despertar del alma al yo y la conciencia es el nivel en que el alma se realiza efectivamente.

3. Fenomenología del espíritu

Hegel tituló la segunda parte de su filosofía del espíritu subjetivo con las mismas palabras con que lo hizo en su celebérrima *Fenomenología del espíritu* de 1807. Pese a la coincidencia de título, no parece que ambas obras obedezcan a los mismos asuntos, ni que por tanto ésta sea un resumen de aquella. Encajar la *Fenomenología* en la *Enciclopedia* le supuso a Hegel un complicado trabajo, que se inicia en el curso académico siguiente a la publicación de la *Fenomenología*, con la *Propedéutica* de Nüremberg, y que se extendería durante una década de aplicación al trabajo docente, tanto en enseñanza secundaria como universitaria, que arrojaron nuevas claridades a su pensamiento permitiendo rediseñar el puesto de la *Fenomenología* dentro del sistema.

Aquella *Fenomenología del espíritu* aparecida en Jena era según su mismo subtítulo la introducción al sistema de la ciencia. Este capítulo intitulado también «Fenomenología del espíritu» es una de las partes del sistema. Además, muchos de los temas de la obra de 1807 no aparecen en las diferentes versiones de la enciclopedia desde 1808, ni arrojan las mismas consecuencias. Aparece así un ejercicio de autocrítica, en particular respecto al tema de la intersubjetividad y a la famosa dialéctica amo-esclavo.

Pero más importantes que estas razones externas, son las consideraciones que atañen al objeto y método de ambas obras. La *Fenomenología* jenense es una arqueología del conocimiento humano, un estudio de las experiencias que realiza la conciencia, y mediante las

cuales ésta se manifiesta y se descubre a sí misma. En cambio, en la *Enciclopedia*, la fenomenología trata desde su inicio con la conciencia y con el yo. No otro era el resultado de la antropología. En el alma realmente efectiva, el yo trasparece en los gestos y expresiones, y el cuerpo es signo de una subjetividad espiritual.

La fenomenología enciclopédica comienza con la conciencia. Y éste es el comienzo más alejado que cabe respecto de la *Fenomenología del espíritu* de Jena. En efecto, Hegel había criticado incisivamente el comienzo de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte. Para éste, la ciencia comienza con el yo y su actividad dialéctica en el mundo (el no-yo). El comienzo de la *Fenomenología del espíritu* es una toma de postura y una respuesta a un comienzo que se estima como necesitado de dilucidación interna; comenzar por el yo es, a juicio de Hegel, poner un comienzo que guarda cabe sí presupuestos, que no es comienzo del saber. Por eso la *Fenomenología del espíritu* comienza por el puro ser de la conciencia natural. El yo será el resultado de la dialéctica de este comienzo.

En la filosofía del espíritu subjetivo, el yo también es un resultado, pero de la antropología. En cambio, el yo es el comienzo de la teoría hegeliana de la conciencia y la autoconciencia que se exponen en esta segunda parte de la filosofía de la subjetividad. Si se tiene esto en cuenta, la tensión entre las dos fenomenologías se ve aminorada, pues en las dos el yo es resultado. Quizá por esto Hegel preparó un año antes de morir la segunda edición de la *Fenomenología del espíritu* sin necesidad de desdecirse ni de apreciar en mucho la obra inmortal que compuso en sus primeros años de docencia universitaria.

Esta fenomenología de la *Enciclopedia* ha tenido una secuela de interpretaciones tan diversas y contradictorias como las de su hermana mayor. El punto fundamental de disputa es el alcance del enfoque hegeliano de la intersubjetividad. Así Adriaan Peperzak[11], Axel Honneth[12] o Jürgen Habermas[13] han acentuado que la *Enciclopedia* elabora una filosofía de la subjetividad, del *ego*, o del sujeto monológico. Honneth y Habermas insisten en que la tematización de la intersubjetividad es temprana en Hegel, del periodo jenense, y que es olvidada ulteriormente.

[11] PEPERZAK, Adriaan, *Selbsterkenntnis des Absoluten*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1987.

[12] HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica 1997.

[13] HABERMAS, J., «From Kant to Hegel and Back The Move towards Detranscedentalization», en: *European Journal of Philosophy*, 7, II/1999.

Contra esta tesis se levantan Iring Fetscher[14], Ludwig Siep[15], Franz Hespe[16] o Robert Williams[17]. Según estos autores, Hegel va elaborando progresivamente, sobre todo en sus clases orales de Berlín, una concepción de la intersubjetividad que posibilita, da razón y es la verdad de la subjetividad. Además esta concepción de la intersubjetividad es el fundamento de la filosofía del espíritu objetivo. Por estas razones, parece que la fenomenología de la *Enciclopedia* es una pieza teórica fundamental para comprender la última palabra de Hegel respecto de la subjetividad, y hallar el núcleo basal de la construcción sistemática.

3.1. **La emergencia del yo y la conciencia**

La «Fenomenología del espíritu» de la *Enciclopedia* expone la transformación de la conciencia mediante el reconocimiento mutuo. El resultado de esta transformación es la génesis del nosotros, o autoconciencia universal. El contexto de la fenomenología es la acción humana en el mundo y con los otros sujetos con quienes se encuentra en diferentes relaciones. Esta transformación de la conciencia se realiza en tres niveles: el de la conciencia, el de la autoconciencia y el de la razón.

La antropología había arrojado como saldo la certeza de la independencia del yo respecto de su corporalidad. Y es que al hacer propia la corporalidad, bien como instrumento del alma, bien como signo suyo, el yo se separa de ella, se opone a ella como a un mundo externo. Y esto es precisamente lo que es esencialmente la conciencia: la oposición, distinción e independencia de un sujeto frente un conjunto de objetividades, o como había sentado Fichte, la diferencia entre el yo y el no-yo, entre la subjetividad y la objetividad. Hemos visto que para Hegel, a diferencia de Fichte, el yo no es comienzo, sino resultado. Y lo es porque el balance de la antropología estriba en que la unidad originaria en la que el espíritu se encuentra inmerso en la naturaleza se rompe o se desgarra. Fruto de este desgarramiento es que la realidad aparece no como determinando al alma, sino como lo opuesto y extraño a ella.

[14] FETSCHER, I., *Hegels Lehre vom Menschen*. Stuttgart: Fromman 1970.

[15] SIEP, L., «Der Freiheitsbegriff der praktische Philosophe Hegels in Jena», en: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp 1992.

[16] HESPE, F., «System und Funktion der Philosophie der subjektiven Geistes», en: Hespe, F., / Tuschling, B., (eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1991.

[17] WILLIAMS, R., *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press 2012.

El yo trasparece en el cuerpo atravesándolo, penetrándolo, haciéndolo signo de su interior espiritual. Esta es la primaria vivencia del yo, aquella en la que emerge y se transforma en conciencia. Y es que la conciencia según Kant es aquella actividad que acompaña todas mis representaciones. La rectificación hegeliana de la concepción kantiana estriba en afirmar que la actividad de la conciencia no reside en el mero acompañar, sino en el atravesar y penetrar.

La Fenomenología expone el camino por el que la conciencia, en un comienzo opuesta y extraña al mundo, logra mediante su propia actividad (*Tätigkeit*) suprimir esta extrañamiento y relacionarse efectivamente consigo misma. Toda la relación entre el yo y sus objetos es puesta por la actividad de la conciencia. Por ello, a través de los objetos, la conciencia vuelve sobre sí misma, sobre su propio hacer. Un hacer que es siempre y simultáneamente un actuar en el mundo, en que el yo se desarrolla, y logra saber de sí. Este hacer, esta actividad es el objeto de esta primera parte de la Fenomenología de la *Enciclopedia*. Esa actividad —inquietud, *Unruhe*— es la que define propiamente al espíritu. Es la actividad de autoliberación, sin la cual el espíritu no puede alcanzarse. Por eso, el espíritu emerge como yo, como actividad, como fuerza, como absoluta negatividad.

Al tratar de la conciencia, Hegel se centra en el estudio de la conciencia sensible, la percepción y el entendimiento. Los otros temas tratados por la *Fenomenología del espíritu* son omitidos. Ante todo, Hegel desea subrayar el carácter puramente objetivo e intelectual de los fenómenos conscientes.

3.2. La autoconciencia

En cambio, el tratamiento hegeliano de la autoconciencia enfatiza la implicación del sujeto. Un sujeto que comienza deseando, y por lo tanto afectado por una pasión violenta, que lucha por ser reconocido en su verdad, y que puede llegar a reconocer la racionalidad de toda otra autoconciencia. Estos son los tres estadios restantes de la fenomenología.

El deseo implica falta, carencia, defecto en la subjetividad. De esta falta de, de esta no plenitud arranca el deseo. Además, por no tener cabe sí la plenitud, sino la carencia, el yo se siente extraño, escindido respecto del mundo. Y busca satisfacer la carencia experimentada. Y la busca negando la independencia y separación del objeto deseado. Lo otro se desea, y se desea inmediatamente, atendiendo al deseo y no al valor intrínseco de lo deseado. Este momento implica la negación de lo otro, su destrucción necesaria para consumirlo. Pero entonces el deseo vuelve a aparecer, exigiendo de nuevo ser acallado, y así al infinito.

Aquí aún no se ha entrado en el terreno de lo ético. Y no hemos ingresado en esta esfera ante todo porque nos encontramos con un yo solitario, que despierta a sí mismo merced a su deseo, a su impulso, que en este momento es ante todo impulso de autoconservación e impulso sexual.

Pero cuando aparece no lo otro, sino otra subjetividad, entonces el deseo, la necesidad, aquello de lo que carezco es de su reconocimiento, y eso es lo que necesito. Tan sólo puede acallar mi deseo el ser deseado por el otro. En cierto sentido este estadio es similar al anterior, pues en tanto que sólo deseo un reconocimiento unilateral, tan sólo el deseo del otro, entonces el yo sigue siendo tan solitario como en el momento anterior. En lugar del consumo y la destrucción de lo otro, aparece la dominación del otro, y por tanto su exclusión de la esfera de lo valioso, o lo digno de reconocimiento.

El otro no es idéntico en valor, sino diferente. Hay una asimetría, una desigualdad, por la cual uno es reconocido pero no reconoce. Y esto implica una colisión de las dos subjetividades, una lucha en la que uno pasará a depender del otro, a abdicar del carácter subjetivo, y no ser más que un objeto entre los objetos que la conciencia presenta en el mundo. Esto significa una pérdida de sí, la más profunda contradicción.

La única resolución posible de esta contradicción estriba en que el reconocimiento sea simétrico, aceptar al otro como igual. En lugar de la dominación y la coerción el reconocimiento mutuo libremente otorgado. Comparece así una libertad que está mediada por la libertad y el reconocimiento del otro, una libertad que sólo lo es en relación. Esto es un significativo avance respecto de la *Fenomenología del espíritu* de 1807. Un progreso en la concepción hegeliana del reconocimiento, que exige la pluralidad de subjetividades con las que crece la propia subjetividad. Este reconocimiento recíproco y esta libertad mediada por el reconocimiento transforman la conciencia. Ésta deja de ser la abstracta subjetividad abstracta, inmediata. El yo=yo, para pasar a establecer un nosotros, un yo=tú y a él.

3.3. **La razón**

Pero este reconocimiento recíproco no puede ser realmente efectivo si no se crean lazos o vínculos entre las dos subjetividades. Esto implica la génesis de una estructura universal, en la que se reúnen las subjetividades. Y además una estructura necesaria, tanto para la realización del yo, como para suturar la escisión entre yo y el otro. Esta estructura es el nosotros. La estructura real y objetiva en la que cabe compartir la libertad, y en la que encontrar un terreno común.

Evidentemente esta estructura implica desde un lenguaje común a unas instituciones comunes o unos valores compartidos.

Esta estructura universal y necesaria para el florecimiento del yo, es una estructura racional, que posibilite el reconocimiento mutuo y las obligaciones que dimanan de tal reconocimiento. Como fuente y suelo de estas obligaciones para con los otros, este es el fundamento del Derecho, el fundamento de una autoconciencia universal —el nosotros—, de toda la esfera del espíritu objetivo, de las relaciones sociales, de las instituciones sin las que la libertad no es posible.

4. Psicología

Acabamos de ver cómo Hegel fundamenta la teoría del espíritu objetivo. Ésta hunde sus raíces en la filosofía del espíritu subjetivo, y en concreto en la «fenomenología del espíritu» de la *Enciclopedia*. Pero la teoría del espíritu subjetivo y finito no concluye con la fenomenología. Entre ésta y la filosofía del espíritu objetivo se encuentra una pieza teórica —la psicología— en la que se advierte con nitidez la potencialidad de la subjetividad humana y el alcance de su exteriorización. Estas exteriorizaciones y expresiones de la subjetividad humana siguen siendo subjetivas. Productos como el lenguaje enunciativo y predicativo, aún no son estudiados por Hegel en su dimensión cultural. El lenguaje es estudiado por Hegel en la teoría del espíritu subjetivo por su relación con el pensamiento. Por su intrínseca inteligibilidad, diríamos hoy. Así, la psicología tiene el cometido de realizar la transición entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la actividad productiva meramente subjetiva, y la actividad productiva que se hace objeto, cultura, historia.

De esta transición se ocupa en concreto la última parte de la psicología —el espíritu libre—. Las dos partes anteriores recuerdan la estructura del sistema crítico kantiano, con sus sendos discernimientos de la razón pura y la práctica. Estas dos partes son el espíritu teorético y el práctico. Y tratan respectivamente de la inteligencia y la voluntad. El paralelismo con Kant es más ajustado si se tiene en cuenta que en la primera parte, Hegel realiza una comprensión crítica de la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la conocida como deducción subjetiva.

La psicología comienza en el estadio alcanzado en la fenomenología: el nosotros como estructura racional hecha posible por un reconocimiento mutuo y recíproco. En esta estructura, el yo se conoce a sí mismo y reconoce la realidad del otro y lo que le es debido. Ahora la psicología ha de tratar del conocimiento de lo otro del espíritu, de lo objetivo, de lo que existe independientemente y que aparece como dado a la conciencia subjetiva. A esta realidad existente independien-

temente, Hegel la denomina en términos muy generales —*das Seiende*—, lo existente. Y la caracteriza como exterioridad a la conciencia, mera particularidad, contingencia, lo que el sujeto encuentra como algo meramente dado. Pues bien, la psicología en su conjunto trata de la asimilación de lo existente. Al asimilarlo, *das Seiende* deviene en *das Seinige* —lo suyo, lo apropiado—, aquello que la inteligencia y la voluntad reconocen como propio, como racional. Así es como el espíritu se conoce a sí y a lo otro de sí como teniendo una misma racionalidad. Ya en la *Fenomenología del espíritu* de Jena, Hegel había escrito con toda la fuerza y pasión que caracteriza ese libro que:

> «La razón, que al principio no hace más que barruntarse en la realidad o que solo sabe esta realidad como lo suyo en general, procede en este sentido hasta la toma universal de posesión de la propiedad de que está segura y planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía. Pero [...] la razón se barrunta todavía como una esencia más profunda [...] y exige que el ser multiforme llegue a ser lo suyo mismo, la realidad de ella [...]. Pero si la razón revuelve todas las entrañas de las cosas y abre todas sus venas para verse brotar por ellas, jamás alcanzará esta dicha, sino que tiene que realizarse en ella misma, para poder luego experimentar su realización.»[18]

De acuerdo con esto, la actividad racional es doble. Por una parte, idealiza lo encontrado. Éste es el movimiento de producir la idealidad —*Ideelsetzung*—. De darle forma racional y subjetiva a aquello que encuentra como exterioridad contingente. Pero, por otra, el espíritu se objetiva a sí mismo, se manifiesta (*Sichselbstoffenbarung)*, sale de una falsa clausura cabe sí, y se autodetermina. Es así como el espíritu produce la identidad sujeto-objeto. Identidad que es producida tanto en la inteligencia como en la voluntad. En la parte dedicada al espíritu teórico, Hegel estudia cómo es conocida esta identidad. En la parte dedicada al espíritu práctico, Hegel estudia cómo es realizada esta identidad.

4.1. **Espíritu teórico**

Los tres momentos del espíritu teorético son la intuición, la representación y el pensamiento. Se trata de tres momentos en los que la distancia entre el ser y el pensar, entre *das Seiende* y *das Seinige* se va progresivamente reduciendo por mor de una interiorización o asimilación del ser. La razón termina reconociendo como suyo el objeto, advierte la racionalidad de lo que aparecía como contingente y singular. Por eso los tres momentos del espíritu teorético se

[18] FDE GW IX: 137-28.

corresponden con diferentes grados de claridad o de asimilación del objeto a la inteligencia. La intuición es el conocimiento del singular, la representación conoce lo universal, y finalmente el pensamiento produce lo universal concreto.

El primer momento, el de la intuición, es dividido por Hegel a su vez en otros tres momentos. El inicial es el de la sensación o sentimiento. En un segundo momento centramos la atención sobre una porción de objetividad. Concentrar la atención implica que para la inteligencia no hay algo meramente dado, recibido pasivamente. Al contrario, la inteligencia se sumerge en el contenido, y destaca una porción de objetividad. Aísla de entre las sensaciones y sentimientos algunos a los que la atención se dirige. Por eso este primer momento del espíritu teorético culmina en la intuición propiamente dicha, en la que lo dado es indiscernible mente lo seleccionado. Aquí hay una profunda rectificación del empirismo, del mito de lo dado, tal y como Wilfrid Sellars diría en el siglo XX. Este empirismo de los *sense-data* lastraba no sólo al empirismo y al positivismo, sino que fue adoptado también por Kant, al hablar de la sensibilidad como una facultad meramente pasiva. Según Hegel su pasividad es más bien aparente. Siempre está conjugada de acuerdo con la dirección de la mirada intelectual, de modo que también es aparente la separación entre sensibilidad y entendimiento. La mirada de la inteligencia está *ya* en la intuición. Más aún es esta mirada la que dirige la intuición. Las intuiciones no son ciegas, y el conocimiento humano nunca es vacío.

El segundo momento del espíritu teorético es la representación. Aquí la distancia entre *das Seiende* y *das Seinige* comienza a ser superada, puesto que la producción de imágenes implica que éstas existen en un espacio y tiempo que ya no son reales, sino subjetivos, interiores. Aunque lo percibido haya pasado, su imagen queda a disposición del espíritu. Más aún, Hegel define la inteligencia como el lugar de las imágenes, el pozo interior o la noche en la que están custodiadas inconscientemente. La imaginación puede funcionar independientemente de la realidad presente a los sentidos. Y para que pueda presentar lo que en su momento impresionó a éstos, las intuiciones son asimiladas a la forma espiritual, es decir, el contenido sensible, intuido, es apropiado o poseído por el yo, es hecho mío. Hegel denomina a esta apropiación «idealización». Idealizar significa transformar el ser intuido en imagen cognoscitiva. Como esta transformación es una asimilación espiritual, una *metabolé*, la inteligencia comunica su propia universalidad a la singularidad y multiplicidad intuida. Cualquier imagen goza de la universalidad del yo bajo el que es subsumida la intuición. Una imagen como universal es una regla, un patrón que permite reconocer y reproducir permanentemente configuraciones sensibles del mismo tipo. La inteligencia puede volver

a presentar lo que una vez estuvo presente tantas veces como quiera. Esta es la primera función, la reproducción. Pero no se trata de una mera reproducción, sino que el esquema imaginado es susceptible de perfeccionarse al ir subsumiendo bajo él nuevas intuiciones.

Pero la imaginación no es para Hegel meramente representativa, sino ante todo productiva. Así es como el espíritu prosigue su superación de lo dado, y continúa poniendo desde su propia libertad. Estas dos funciones se logran en la producción de símbolos y signos, especialmente en la creación del lenguaje. En el signo lingüístico el espíritu se exterioriza. Y lo hace en un conjunto de sonidos que al margen de su ser signo-de, carecen de sentido, son arbitrarios. El signo lingüístico es convencional, una producción del espíritu, por el que el contenido intelectual existe, tiene un ser ahí, una existencia temporal. Como exteriorización suya, la inteligencia piensa con palabras, con lo suyo —*das Seinige*—, con la objetivación de su actividad subjetiva.

No pensamos con imágenes mentales, sino con palabras (*Enz* § 462). Hegel quiere hacer notar la afinidad entre la memoria y el pensamiento. Encuentra un parentesco etimológico entre *Gedächtniss* (memoria) y pensamiento (*Gedanke*), por el que la memoria, y especialmente la memoria mecánica es la antesala del pensar. Ya la transformación de la intuición en imagen era la producción de una representación universal en la que están subsumidos los contenidos dados a la intuición. La transformación ulterior de la representación en signo implica una idealización mayor. En el lenguaje se advierte la posibilidad del pensar, pues la palabra no tiene por qué referir a una imagen sensible. En la palabra está el contenido, pero independientemente de que tengamos que imaginar tal contenido.

Lo peculiar de las palabras es que su alma es el espíritu. Sólo son en y por la inteligencia. Lo que tienen de objetivo es puesto por la subjetividad. Esto se hace especialmente patente en el fenómeno de la memoria mecánica. Aquí la memoria conecta signos que incluso pueden no tener ningún sentido para el que las reúne, un conjunto de datos aparentemente aislados entre sí, encontrados externamente, y con una conexión contingente entre sí. Mantenerse en esta abstracción y despojamiento de cualquier sentido sólo puede ser logrado por la inteligencia. Ella es el único vínculo posible, la fuerza que conecta. Y no sólo los significados, sino también los meros signos despojados de su referencia. Ésta logra ser y reconocerse como tal, incluso en lo más alejado de sí misma, en un mecanismo. Con esto se logra ver también el poder del espíritu, pues este alcanza tanto como su exposición. Y no sólo el poder del espíritu, sino su relación con la naturaleza, con lo corpóreo, la palabra, el lenguaje, los signos.

4.2. **Espíritu práctico**

Con el tratamiento del espíritu práctico, la filosofía del espíritu subjetivo alcanza su término. Se trata de un término y no de un ápice. Y es que el culmen de la teoría del espíritu subjetivo es la psicología, con sus dos partes conjuntamente. Ni hay inteligencia sin voluntad, como se señaló al hablar de fenómenos como la atención o la memoria mecánica, ni hay voluntad sin inteligencia, como se verá. Esta profunda interrelación entre inteligencia y voluntad sigue estudiándose en esta segunda parte de la psicología, y última de la filosofía del espíritu subjetivo.

Esta sección es también terminal porque el espíritu práctico estudia la voluntad finita y subjetiva. Como voluntad finita se distingue del tratamiento de la Idea de Bien en la *Ciencia de la lógica*. Como voluntad subjetiva lo estudiado aquí es previo a la objetivación de la voluntad en el mundo, es decir a su institucionalización. Ésta será estudiada en la siguiente parte del sistema: la filosofía del espíritu objetivo, cuyo tratamiento por extenso es la *Filosofía del Derecho*. Así el lugar sistemático de la voluntad subjetiva y finita es intermedio entre su tratamiento lógico y absoluto, como una de las determinaciones de la Idea, y el tratamiento de sus exteriorizaciones finitas y objetivas en la teoría hegeliana de las instituciones culturales, jurídicas y económicas: el sistema de las necesidades y de la libertad.

Así queda demarcado el objeto de estudio de la última parte de nuestra disciplina: una teoría de la autodeterminación subjetiva, es decir psicológica, del espíritu. Esta autodeterminación se realiza a través de la acción, por lo que no está separada ni del mundo en el que se realiza el fin subjetivo, ni de la naturaleza psíquica del individuo. En este sentido, la teoría del espíritu práctico de Hegel se diferencia profundamente de la kantiana. Tanto uno como otro asumen que la libertad es autodeterminación. Pero en Kant la autodeterminación volitiva del sujeto exige la ruptura con las inclinaciones, deseos e impulsos. Éstos son vistos como fuente de heteronomía y de impureza en el querer. Para Kant lo único que emana espontáneamente de la voluntad es el imperativo categórico. En cambio, la teoría hegeliana del espíritu práctico asume como estadios o momentos en la autodeterminación de la voluntad los sentimientos, deseos, impulsos, pasiones, inclinaciones y la mera felicidad subjetiva, incluso no articulada con la de otros sujetos. Estas instancias dejan de tener una función meramente negativa, y la razón práctica también depone su actitud represiva de la sensibilidad, para ser inclusiva de las instancias por medio de las cuales se desarrolla, realiza y autodetermina el sujeto.

Pues bien, los momentos de realización subjetiva de la voluntad son el sentimiento práctico —*praktische Gefühl*—, los impulsos y la

elección —*Triebe, Willkür*— y la felicidad —*Glückseligskeit*—. Se trata de momentos íntimamente correlacionados con los del espíritu teorético: la intuición, la representación y el pensamiento. Más aún, es preciso afirmar que a cada nivel de desarrollo del espíritu teorético le corresponde un nivel del espíritu práctico, y que tan imposible es una voluntad sin inteligencia, como una inteligencia sin voluntad.

Lo que la voluntad encuentra inmediatamente es un conjunto de sentimientos que emergen de los deseos y necesidades del sujeto. En ellos el individuo singular aparece determinado fáctica y naturalmente. Los objetos de estos deseos y necesidades son fines para la voluntad del sujeto. Fines en los que la voluntad se encuentra con lo dado, y que lo son de una voluntad particular, que se ve asaltada aquí y allá, ahora y en otro momento por tales deseos. Que puede satisfacer unos y no otros. Y que por lo tanto experimenta sentimientos de satisfacción y de frustración, de placer y dolor en su contacto con el mundo. Este primer nivel nos retrotrae al profundo pozo del alma y a la vida sentimental tratados en la antropología. Comparece así la unidad de la vida psíquica y subjetiva.

De la frustración experimentada emerge la necesidad de sentimientos más estables que se correspondan con la realidad, y no frustren el fin intentado. Para ello el sujeto individual debe formar cabe sí disposiciones e inclinaciones estables. Ello es imposible sin el impulso —*die Triebe*— a vencer la falta de correspondencia entre la determinación de la voluntad particular y la realidad. Aquí aparece la primera objetivación querida de la vida espiritual. La autonomía del espíritu práctico se manifiesta ya en este nivel, por el que el sujeto se habitúa, se dispone y se forma a sí mismo. Vuelve a aparecer aquí el papel central de los hábitos en la vida.

Ahora bien, para formar tales impulsos y tales disposiciones estables es preciso previamente elegir —*die Willkür*— entre la multiplicidad de impulsos que un sujeto siente cabe sí. Estos impulsos se oponen entre sí. Y concentrarse en uno significa relegar otros impulsos propios y la posibilidad de oponerse a los impulsos de otros sujetos. Actuar por impulso significa pues respaldar subjetivamente una pasión. De aquí el lugar central que las pasiones juegan en la teoría hegeliana del espíritu práctico. Pasiones y comportamiento moral no se oponen para Hegel, más bien es al contrario, sin pasión difícilmente cabe realizar una gran finalidad en el mundo. De aquí el papel que Hegel concede al interés subjetivo. Sin interés no es posible superar lo particular, sino que uno quedaría anclado en el nivel del sentimiento práctico y zarandeado por los deseos y necesidades de turno. Pero además el interés particular no se opone a la razón ni a su universalidad. Mostrarlo es el objeto de la filosofía de la historia hegeliana. Desde la teoría del espíritu subjetivo tan sólo se puede afirmar que el interés

y la pasión son la condición de posibilidad para la realización de lo universal y la superación de lo particular.

Por último hay que notar que cabe integrar diferentes intereses particulares, diferentes impulsos y pasiones, propios y ajenos, en un todo unificado. En este todo se representan la satisfacción de toda esa multiplicidad. Este todo es la felicidad —*Glückseligskeit*—, el fin más abarcador y ordenador de la existencia del individuo. Como tal, este fin es universal. Al querer este fin, el espíritu se quiere a sí mismo y a sus pasiones particulares. Más aún este fin universal traspasa todos los particulares sin violentarlos. Con esta voluntad, que se quiere a sí misma, se inaugura la filosofía del espíritu objetivo.

La Filosofía del Derecho

Gabriel Amengual Coll
Universidad de las Islas Baleares

Aunque sea difícil hablar de un dominio de predilección de Hegel, puede decirse que del tema que más se ocupó y sobre el que más escribió fue el político, en su sentido amplio, abarcando moral y política y sus campos afines. De hecho su primera y última publicación fue de política.[1] Dejando fuera de nuestra consideración la evolución del pensamiento de Hegel, la presente exposición se centra en su Filosofía de Derecho según su formulación sistemática en la obra dedicada a este tema.

Título y tema de la FD

Con la denominación de «Filosofía del Derecho» normalmente se designa la obra publicada en Berlín en octubre 1820 (aunque en su primera página figurara como de 1821) con el **título** de *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (en adelante FD). Es la primera obra que publica en su etapa berlinesa y lo hace al poco, al cabo de sólo tres semestres de docencia, lo cual hace suponer que usó material elaborado en etapas anteriores.

[1] La primera es la edición y traducción con notas del propio Hegel de unas cartas del abogado de Lausana, J.J. Cart (una publicación anónima que pasó desapercibida durante toda la vida Hegel): *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern [von Jean Jacques Cart]. Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern.* Aus dem Französischen eines verstobenen Schweizers übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Frankfurt a.M. 1798. Edición facsímil bajo el título: *Hegels erste Druckschrift.* Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. (Vers. cast. solamente de las notas de Hegel en: EJ, pp. 183-194). La última: *Über die englische Reformbill* (1831), in: GW XVI, 325-404, vers. cast.: *Sobre el proyecto de reforma inglés.* Traducción de Edgar Maraguat. Madrid: Marcial Pons 2005.

En realidad *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* es el título de la portada, por tanto el principal, aquél con que quiere darse a conocer la obra. En la portadilla lleva otro título «Derecho natural y Ciencia del Estado» (es decir, Ciencia Política), con el añadido «en esbozo» o en compendio (*im Grundrisse*), explicitando además «para uso de sus lecciones», indicando de nuevo el carácter de manual, pues a dicho carácter alude también la denominación de «líneas fundamentales» o «fundamentos» (*Grundlinien*) del primer título. Se trata de una obra que tiene el fin de satisfacer «la necesidad de poner en manos de mis oyentes un hilo conductor para las lecciones» (FD Prólogo, Obras II, 11; TWH VII, 11). Al pie de cada uno de los títulos se da el nombre de Hegel como autor. En cada uno de los títulos se señala el carácter de manual y el tema: en la portada «Filosofía del Derecho» y en la portadilla «Derecho natural y Ciencia política».

En estos títulos se puede percibir el enfoque del tratado. «Filosofía del Derecho» es el título de una materia jurídico-filosófica y de un nuevo planteamiento de la misma que estaba surgiendo en aquellos años con la intención de suplantar al «Derecho Natural» (o iusnaturalismo). En este distanciamiento coincide Hegel, pero dicha coincidencia termina cuando se trata de determinar positivamente el nuevo significado atribuido a «Filosofía del Derecho», que en Hegel no apunta ni al positivismo jurídico ni al historicismo, ni tampoco a la ley natural.[2] El segundo título, el de la portadilla, es a su vez doble: «Derecho natural y Ciencia política». Este título puede entenderse como una alusión al título de unas materias que formaban parte del plan de estudios y que los estudiantes debían cursar. Pero también aluden a la doble denominación —moderna y clásica— de la materia: la iusnaturalista, racionalista e individualista moderna, y la clásica, aristotélica, de cuño comunitarista. La yuxtaposición de ambos títulos hace pensar en una equivalencia entre ambos, indicando con «Filosofía del Derecho» la concepción propia de Hegel de lo que modernamente se ha entendido como «Derecho natural» y tradicionalmente como «Ciencia política». Sobre la base no sólo de los títulos, sino de su exposición, puede afirmarse que el primer título «Filosofía del Derecho» pretende ser una síntesis de los dos planteamientos aludidos: del planteamiento individualista propio del iusnaturalismo racionalista moderno, que tiene como tesis fundamental y punto de partida que el individuo (la persona, en términos hegelianos y actuales) es por sí mismo titular de derechos por el solo hecho de ser individuo humano; y del planteamiento clásico, cuya afirmación básica y punto de partida

[2] González Vicén, Felipe, «La Filosofía del Derecho como concepto histórico», in: *Anuario de Filosofía del Derecho* 14 (1969) 15-65.

es el ser humano como ser esencialmente cívico, social, político, siendo la comunidad la condición necesaria para la realización de su ser.[3]

La FD es un manual, que ofrece una ampliación del capítulo de la *Enciclopedia* sobre el espíritu objetivo. Con ello llegamos al **tema** de la obra. El espíritu objetivo es la segunda parte del espíritu. Habiéndose tratado las estructuras antropológicas (espíritu subjetivo), se expone la realización objetiva del espíritu, es decir, el espíritu que produce un mundo a su imagen y semejanza para encontrarse cabe sí en él, para vivir y convivir en libertad. Es «el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza» (FD § 4). Derecho, tal como figura en el título de la obra, ha de entenderse en su sentido amplio como existencia o realización jurídica, moral, social y política de la libertad; es la objetivación del espíritu, cuya esencia es la libertad (FD § 4, Enc § 382). «Filosofía del Derecho» en realidad no cambia nada al sentido de «espíritu objetivo», más bien viene a sumarse a la nueva tendencia que está emergiendo a favor de dicha denominación.

Se trata, en términos generales, del tratado de filosofía práctica, que abarca todo el ámbito que históricamente se ha asignado a esta parte de la filosofía: filosofía del derecho, moral, sociología (de la familia y de la sociedad), incluso economía (tanto en sentido clásico como moderno), política o teoría del Estado y filosofía de la historia. Sin embargo, Hegel no usa esta distinción kantiana entre filosofía práctica y teórica. La distinción hegeliana correspondiente se da entre filosofía pura (lógica) y filosofía real (o ciencias reales, a saber, la filosofía de la naturaleza y del espíritu). Puede ser más adecuado a su terminología considerar la FD como el tratado de la **voluntad** (FD § 4),[4] concepto que en la *Enciclopedia* se deduce a partir de la inteligencia como su lado activo. Más en concreto, en la inteligencia se pone de manifiesto la estructura de la libertad que la voluntad realiza. En este mismo sentido —y de un modo más concreto— puede decirse que la FD es el tratado de la **libertad**, la exposición del concepto y su realización (FD § 1), y en cuanto tal es filosofía del derecho, puesto que el derecho es «la existencia concreta de la voluntad libre» (FD § 29), «el reino de la libertad realizada» (FD § 4). Esta concepción del derecho puede sonar a optimista, pero con ello no se apunta más que al concepto de derecho, no se afirma que el derecho vigente sea ya dicha realización. De todos modos la filosofía de la libertad va más

[3] AMENGUAL, Gabriel, «Introducción», a: ID. (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 11-65.

[4] CORDUA, Carla, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos 1989, pp. 47ss., 69ss.; QUELQUEJEU, Bernard, *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Paris: Seuil 1972.

allá de los límites de la FD, puesto que empieza ya en las estructuras antropológicas del espíritu subjetivo,[5] y continuará de algún modo en el espíritu absoluto, tratando del arte, la religión y la filosofía, en la medida en que éstas son también realizaciones del espíritu y su libertad. Esta perspectiva más amplia, propia de la *Enciclopedia*, no aparece en la FD, que concluye con el Estado (aunque dentro de su exposición se incluye la historia del mundo —o filosofía de la historia—, que traza el paso al espíritu absoluto).

Dado que la libertad, pasando por todas sus configuraciones, las diferentes instituciones jurídicas, morales, sociales y políticas, últimamente remite al Estado, como a su fundamento y a su realización ético-política, la FD ha de ser considerada como una teoría del Estado, siendo éste su objeto por antonomasia.

El prólogo

El prólogo de la FD es uno de los escritos más polémicos de Hegel, con unas afirmaciones que se han hecho célebres, y que él mismo tuvo que matizar a causa de su parcialidad.[6] Uno de los aspectos más destacables es el rechazo a hacer filosofía del Estado cual filosofía de principios abstractos, prescindiendo de su realidad concreta, socio-histórica presente, como si uno «debería suponer que aún ha habido ni ningún Estado y ni constitución política alguna en el mundo, ni los hay en el presente, sino que es ahora —y este ahora durará indefinidamente— cuando comenzaría todo desde el principio, y que el mundo ético habría esperado a ser pensado, investigado y fundamentado sólo ahora.» (FD Prólogo, Obras II, 14s.). En consonancia con este planteamiento está el mismo concepto de Derecho, entendido como la existencia[7] de la voluntad libre, y por tanto el derecho no es concebido como pura posibilidad o como limitación de la libertad de

[5] Peperzak, «Los fundamentos de la ética según Hegel», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 93-120.

[6] Me refiero a la sentencia: «Lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional» (FD, prólogo, Obras II, 21), que matizará en Enc § 6. Sobre el contexto histórico cf. Lucas, Hans-Christian / Rameil, Udo, «Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts», in: *Hegel-Studien* 15 (1980) 63-93. Peperzak, Adriaan Th., *Filosofia e politica. Commentario della Prefazione alla 'Filosofia del diritto' di Hegel*. Milano: Guerini 1991 ofrece un comentario completo al prólogo.

[7] *Dasein* (FD § 29) es una categoría de la lógica del ser e indica el nivel más bajo de ser, aunque del «sistema del derecho» dirá que es el «reino de la libertad realizada» (*Verwirklichung* es la realización efectiva, según su concepto) (FD § 4). Vieweg, Klaus, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Fink 2012 ofrece un amplio estudio sobre la FD tomando

cada uno; a diferencia de Kant que lo define como «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley universal de la libertad».[8] Así que, por el propio planteamiento y por el concepto de derecho, Hegel, igual que la Política clásica, conecta con la eticidad existente, con el orden político establecido.

¿Es entonces la FD una descripción de la situación política de la Prusia del siglo XIX? La conexión no es inmediata, sino crítica. Sobre esta conexión ofrece Hegel unas reflexiones muy polémicas, incluso unilaterales, pero que no dejan de reflejar su posición de como él concibe la «posición de la filosofía con respecto a la realidad efectiva» (FD Prólogo, Obras II, 21). A fin de ir acotando la posición hegeliana en su filosofía del Derecho y del Estado respecto a la forma fáctica de derecho y dominio, podemos empezar señalando los dos extremos, que ciertamente Hegel evita.

El primero, la exposición del Estado que hace Hegel no rompe utópicamente con la realidad fáctica, histórica del Estado, con la posición de «un más allá que sabe Dios dónde debe estar, o del cual ciertamente se sabe de hecho dónde está, esto es, en el error de un razonamiento vacío y unilateral» (FD Prólogo, Obras II, 21). Hegel es un declarado antiutopista, no le interesa presentar bellos ideales, sino la captación racional de lo real. Por tanto la FD «en cuanto escrito filosófico tiene que estar completamente alejado de deber construir un Estado tal como debe ser; la enseñanza que puede hallarse en él no puede dirigirse a enseñar al Estado cómo debe ser, sino más bien cómo él, el universo ético, debe llegar a ser conocido» (FD Prólogo, Obras II, 22s.).

Pero, en segundo lugar, tampoco la FD se reduce a ser descripción de lo fácticamente existente, también esta posición significaría una renuncia a hacer filosofía, puesto que —y con ello entramos en lo que Hegel entiende por filosofía y en lo que pretende hacer haciendo FD— «la filosofía, por ser la indagación de lo racional, consiste consiguientemente en captar lo presente y lo real» (FD Prólogo, Obras II, 21). La misma *República* de Platón, que es tenida por un ideal vacío, por una utopía, precisamente porque es filosofía «no ha hecho esencialmente nada más que captar la naturaleza de la eticidad griega» (FD Prólogo, Obras II, 21).

El pensamiento político hegeliano tiene una relación positiva con la realidad, buscando en ella lo racional, captando y discerniendo lo

---

como hilo conductor precisamente el concepto general, objeto del tratado, a saber, la libertad.

[8] KANT, *Metafísica de las costumbres*. Trad. de A. Cortina y J. Conill. Madrid: Tecnos 1989, p. 39.

que de racional hay en ella. «Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional» (FD Prólogo, Obras II, 22). En tanto que captación y discernimiento de lo racional en la realidad presente, dicha filosofía del Estado implica también la posición de un concepto, que no es pura descripción de la realidad existente ni tampoco la contraposición de un más allá utópico, sino exposición del resultado que ha alcanzado la evolución de la historia política. Esta posición de la filosofía frente a la realidad puede describirse con el término de crítica inmanente, que cabría describir con estos dos pasos: primero, se toma la realidad como el punto de partida, se la intenta comprender, presuponiendo que alguna razón la ha regido. El segundo es la búsqueda de lo racional en la realidad; registro y clasificación de lo racional en ella, discerniendo entre racional e irracional, entre lo efectivamente real y lo puramente fáctico (puede haber existencias corruptas), por el cual se llega, en un tercer paso, al concepto de Estado, que consiste en llevar a concepto la experiencia histórica. En coherencia con dicho planteamiento el concepto de Estado que Hegel expone es el resultado de la historia política, en este sentido es captación de la realidad, y en concreto es el resultado de la Revolución Francesa y del Estado moderno napoleónico, pero no descripción de un Estado concreto, sino de lo que ha llegado a ser en la actualidad.

La introducción (FD §§ 1-33)

La FD se abre con una introducción sobre su objeto, la libertad. Tiene una doble misión. La primera es la de hacer presente el concepto de voluntad libre, desarrollado en el espíritu subjetivo, conectando así la exposición de la FD con la presupuesta exposición que la *Enciclopedia* hace del espíritu subjetivo, que concluye con «el espíritu libre» (Enc §§ 481s.). Lo que fue conclusión se convierte ahora en punto de partida. En este sentido es un resumen y a la vez desarrollo de lo previamente expuesto; por una parte, amplía la exposición del espíritu subjetivo y, por otra, tiene un alcance más limitado que la *Enciclopedia*, cuyo contexto es toda la filosofía del espíritu, mientras que aquí se limita a introducir el espíritu objetivo. La segunda misión consiste en presentar el objetivo (el concepto de Derecho), método y división de la FD.

La introducción responde a dicha doble misión (de explicar el concepto de libertad y el concepto de Derecho y de ciencia del derecho) con una exposición de forma circular, que empieza y termina con lo mismo: los primeros parágrafos (FD §§ 1-3) y los últimos (FD

§§ 29-33) tratan del derecho y de la ciencia del derecho; en medio se sitúa un breve tratado sobre la libertad (FD §§ 4-28).

Es importante señalar que el concepto de libertad se entiende en su realización y por ello en el mismo curso de su exposición en la FD van a surgir las diferentes instituciones. El paso al concepto de libertad viene dado por la voluntad, al afirmar que «el terreno del derecho», el campo propio cn que se despliega y tiene su realidad, «es en general lo espiritual y su lugar más próximo y su punto de partida la voluntad» (FD § 4). El derecho no pertenece al ámbito de la naturaleza, sino al del espíritu, no es por naturaleza, sino por institución. El derecho «es el mundo del espíritu surgido del espíritu mismo como una segunda naturaleza» (FD § 4). Voluntad significa para Hegel no una facultad diferente de la inteligencia, sino ésta en acción libre, en su realización.

En tres parágrafos Hegel expone el conccpto de libertad, de manera muy formal de acuerdo con los momentos del concepto (FD §§ 5-7). La libertad empieza por ser capacidad de elegir, de tomar distancia y, por tanto, «la pura indeterminidad» (FD § 5). Siendo ésta sólo el primer elemento y el más simple, puramente negativo, señala el límite donde empieza la libertad, pero aún no dice nada de su contenido. Indica no estar previamente determinado, la capacidad de abstraer de determinaciones. Es la libertad en abstracto; «la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente, tenga como origen la naturaleza, las necesidades, los deseos, los instintos, o cualquier otra instancia» (FD § 5). Esta libertad nace negando vínculos, a fin de afirmarse por sí misma, a fin de alcanzar la autonomía. No tiene más referencia que el yo. Es la «la libertad negativa», la «libertad del vacío» (FD § 5 nota).

Esta libertad negativa y vacía, «elevada a una figura real y transformada en pasión, se manifiesta [...] en el fanatismo que, tanto en lo religioso como en lo político, se traduce en la destrucción de todo orden social existente [...]. Sólo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia» (FD § 5 nota). «Lo que ella cree querer sólo puede ser una representación abstracta y su realización la furia de la dcstrucción» (FD § 5 nota). Dejada a ella misma, absolutizada, esta libertad es incompatible con la convivencia, con cualquicr institución, es «el terror».[9]

Para salir de la indeterminación hay que determinarse, entrando en la particularidad, por la posición de una dcterminación. La libertad

[9] Hegel alude al final de la Revolución Francesa, tal como la interpreta en la FDE, Obras I, 487-495.

abstracta es la libertad que no ha hecho todavía el movimiento de negación de su indeterminación. En este segundo momento, se trata de que el yo se aplique a sí mismo su negatividad, que antes ha aplicado a todo lo que no es el yo, y niegue su propia indeterminación y se particularice, y así adquiera existencia. Es el momento en que, después de afirmar que yo soy yo y no dependo de nadie, me decido a querer algo, concreto mi voluntad. «Por medio de este ponerse a sí mismo como un determinado, entra el yo en la existencia» (FD § 6). Como particular empieza a existir el yo concreto, real. «Es el momento absoluto de la finitud o particularización del yo» (FD § 6). Particular y finito, pero a la vez real, existente; siendo alguien en concreto y particular, empieza a existir.

El segundo momento, el de la particularización, no puede ser el último. Esta particularidad no puede ser cualquiera, no puede ser la absolutización de algo arbitrario, en cuyo caso seguiríamos con aquel yo solipsista, con la pura referencia a sí mismo. La particularidad debe decir referencia al concepto, debe ser particularización o concreción de la universalidad del concepto. Esta unión de particularidad y universalidad (concepto) es la singularidad, el tercer momento, que consiste en ser la conclusión de las premisas mayor y menor, la realización concreta de la universalidad del concepto (FD § 7). Es la realización concreta del ideal universal, que ya apareció en la primera negación; es la realización del yo concreto en su dimensión universal (moral, social y política). Esta realización concreta se encarna en estructuras éticas y jurídicas, sociales y políticas.

Este concepto abstracto de voluntad se determina después en figuras finitas (§§ 10-20), de entre las cuales cabe destacar la voluntad inmediata (§§ 10-14) y el arbitrio (§§ 14-20), llegando finalmente a la comprensión conceptual, global, de la voluntad, a la voluntad que es libre en sí y para sí (§§ 21-28). Los §§ 8-9 y 25-28 presentan el problema propio de la FD: la esencial unidad entre lo subjetivo y lo objetivo que debe caracterizar al espíritu precisamente en su aparecer, en su objetividad.[10]

División

El Derecho, como existencia de la libertad, tiene diversas configuraciones. Su despliegue es la exposición de la FD, dividida en tres partes, como tres presentaciones generales del tema, en tres niveles de su realización: abstracto, subjetivo y concreto.

[10] Peperzak, «Zur Hegelschen Ethik», in: Henrich / Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts*, pp. 103-131, ref. p. 124.

La FD abarca, por tanto, todo lo que en términos kantianos es la *Metafísica de las costumbres*,[11] fundamentalmente Derecho (y Estado) y Moral, de modo que aquí se recupera, de alguna forma, el viejo esquema aristotélico, según el cual la filosofía práctica (en Aristóteles pensada como «política») se ocupa de todo lo que tiene que ver con la coexistencia de los hombres en la *polis*, desde la organización de la casa (*oikonomia*) hasta la organización del Estado, incluyendo lo externo y lo interno de la conducta, lo privado y lo público, la moralidad y la legalidad, la costumbre y el derecho. Este mismo esquema se institucionaliza con la tripartición wolffiana, dividiendo la *Philosophia practica universalis* en *ethica*, que trata del hombre como miembro de la *societas generis humani*, *oeconomia* que lo trata como miembro de la *societas domestica*, y *politica* que lo trata como ciudadano en la *societas civilis.*[12]

Aunque con profundas transformaciones, esta división se mantiene en la FD, cuyas partes se titulan: Derecho Abstracto, Moralidad y Eticidad. La *oeconomia* y la *politica* se unen en la Eticidad, la tercera parte, quedando ambas radicalmente transformadas por el efecto de introducir un nuevo espacio, la sociedad civil, como esfera intermedia entre la familia y el Estado. La sociedad civil es el elemento moderno, formado a raíz de las revoluciones europeas industrial y política, que crea un nuevo espacio de autonomía personal y de relación de intereses. Por una parte, la sociedad civil convierte la antigua sociedad doméstica en la familia nuclear moderna, al liberarla de todo el sistema de producción y las relaciones laborales; y por otra parte, transforma también el Estado, convirtiéndolo en el Estado de derecho que centraliza los poderes y deja margen de autonomía, puesto que trata con ciudadanos autónomos que son sujetos de derechos propios, de modo que el lugar social no viene determinado políticamente, sino mayormente por el trabajo. Mientras la *oeconomia* y la *politica* se unen, formando la Eticidad, la *ethica* sufre una división, desdoblándose en Derecho Abstracto y Moralidad, tratando ambas del sujeto individual, primero como sujeto de derecho en el ámbito privado, y después como agente moral y sujeto de deberes. En ambos casos se trata de la recepción de dos aportaciones modernas: el Derecho Natural, que considera

[11] SIEP, *Praktische Philosophie*, pp. 182-194 ha aplicado este término a la FD, con las debidas precauciones. Sobre la estructura de la FD cf. ILTING, Karl-Heinz, «La estructura de la 'Filosofía del Derecho' de Hegel», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, pp. 67-92.

[12] Cf. RITTER, Joachim, «Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 143-169, ref. 158s.; RIEDEL, *Zwischen Tradition und Revolution*, pp. 180-183.

el individuo humano como titular de derechos por sí mismo, y de la moralidad que considera al individuo como responsable de sus actos en referencia a la ley moral y su conciencia.

Las dos primeras partes son típicamente modernas, la Eticidad, en cambio, aparece marcada por la impronta de la Política clásica.[13] Esta unión de Política clásica y Derecho Natural moderno no puede producirse sin una profunda transformación de los dos términos. Dicha transformación se hace patente en que la parte que tiene más aire clasicista, la Eticidad, es la que incorpora elementos tan típicamente modernos como son la sociedad civil, y con él una considerable transformación del concepto clásico de familia y de Estado. Otro elemento, típicamente moderno, que incluye la Eticidad, y con la que concluye y por tanto culmina, es la Filosofía de la Historia.

Si el Estado, con sus connotaciones claramente clasicistas, queda profundamente transformado, lo mismo ocurre con los conceptos que de entrada son más claramente iusnaturalistas. En efecto, el Estado es el fundamento último, como la *entelequeia* final, la efectuación del concepto, pero a la vez el Estado emerge desde el individuo, de modo que, si, por una parte, el comienzo de la FD aparece como iusnaturalista e individualista, al mismo tiempo el concepto de individuo o persona queda transformado en sentido comunitarista. De este modo el Estado es la realización de la individualidad en todas sus dimensiones: subjetivas y objetivas, particulares y universales.

La conexión entre el iusnaturalismo moderno y el comunitarismo clásico se lleva a cabo según el esquema aristotélico teleológico: la comunidad es la actualización de la potencia; el individuo por sí sólo es en sí o en potencia, necesita de la comunidad para realizar su propio ser, dado que tiene una dimensión universal. «El derecho de los individuos [...] tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a la realidad efectiva ética, en tanto que la certeza de su libertad tiene su verdad en tal objetividad» (FD § 153). Esta transformación del concepto de persona o individuo permite rechazar el contractualismo. «La filosofía social hegeliana es un gran intento de asegurar y conectar entre sí tanto la libertad y el derecho del individuo como la libertad y el derecho del conjunto.»[14]

[13] RITTER, «Moralidad y eticidad...», 143-145 y passim; ILTING, Karl-Heinz, «La estructura de la filosofía del derecho de Hegel», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, pp. 67-92, ref. 69s., 75s., 78-82; RIEDEL, *Zwischen Tradition und Revolution*, pp. 40-64, ref. pp. 51s.

[14] PEPERZAK, «Zur Hegelschen Ethik», p. 107; AMENGUAL, Gabriel, «Individualismo y comunitarismo en la Filosofía del Derecho de Hegel», in: Alvarez Gómez, Mariano / Paredes Martín, M. del Carmen (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*. Salamanca: Ed. Universidad 2000, pp. 49-58.

Derecho Abstracto

El mismo título ya indica un cierto estado de ficción, una situación en la que se prescinden de todas las condiciones de la convivencia. Representa la recepción hegeliana del Derecho Natural, reducido a derecho privado, ofreciendo las líneas más básicas y elementales del derecho. Su hilo conductor es que «el derecho es en primer lugar la existencia [...] que se da la libertad» (FD § 40).[15]

Esta primera parte arranca con unos parágrafos (FD §§ 34-40) sobre el concepto de persona, que es punto de partida del Derecho Abstracto y de toda la FD, por ser el titular del Derecho Abstracto, «el concepto y el fundamento —él mismo abstracto— del derecho abstracto» (FD § 36). El concepto de persona se caracteriza por dos notas: la inmediatez y la universalidad. Por la primera se muestra como el punto de partida del derecho, no siendo ella un producto del derecho, sino su fuente, rompiendo así el regreso al infinito que significaría un planteamiento contractualista, regreso al infinito en el sentido que todo contrato presupone siempre un contrato previo según el cual se han de mantener los contratos: *pacta sunt servanda* (FD § 34). Por la segunda se afirma que la persona, siendo particular, es sujeto de derechos y deberes universales (FD § 35).

El primer derecho es el de propiedad, siendo la relación con cosas la primera relación, en el sentido de la más elemental. Al ser la persona un sujeto, su primera exteriorización y realización de sí misma y de su libertad (objetivación), es el derecho de propiedad sobre cosas. El sentido de la propiedad para la persona no está en la satisfacción de las necesidades, sino en «darse una esfera externa para su libertad» (FD § 41). En este ámbito inmediato y abstracto no aparecen todavía las necesidades, que se tratarán en la sociedad civil (FD §§ 189-198), cuyo titular ya será «la persona concreta» (FD § 182). En el Derecho Abstracto se trata sólo del derecho de propiedad, qué y cuánto uno posee no puede todavía tratarse aquí (FD § 49).

La propiedad da una existencia a la voluntad libre, la persona. De esta manera puede entrar en relación con otros, puede establecer contratos, que no son sino «la unidad de diferentes voluntades» (FD § 73), con la cual se confirma el derecho de propiedad (FD § 72). El contrato es una relación libre entre particulares sobre cosas, por tanto no es aplicable ni a la familia ni al Estado (FD § 75). Por ser la primera relación entre personas es la primera aparición de derecho

[15] Un comentario parágrafo a parágrafo de esta parte en Amengual, *La moral como derecho*, pp. 51-156; una visión de su significado en Duque, Félix, «El desarrollo del Derecho Abstracto en Hegel y su lógica», in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 17-18 (1992) 61-76.

propiamente dicho (FD § 82) por el que uno se obliga ante otro y ambos reconocen derecho. Sin embargo, al ser acuerdo entre voluntades particulares solamente crean voluntad común (no voluntad general, dicho en términos rousseaunianos) y por tanto el acuerdo no garantiza su justicia (FD § 81) y a la vez hace que sea contingente, pudiendo ser roto por cada uno de los contratantes. Estas limitaciones ponen de manifiesto el carácter aparente de este derecho y dan lugar a la injusticia (FD §§ 82-83).

Del tratamiento de la injusticia (FD §§ 82-104), como posibilidad inherente a toda relación contractual, cabe destacar dos puntos. Uno es el breve tratado sobre derecho penal, en el que presenta a la pena como una violencia segunda ejercida sobre la primera que era delito (FD § 89). Su aspecto a primera vista más llamativo es la afirmación que la pena «es un derecho para el delincuente» (FD § 100). A pesar de lo chocante, esta afirmación se basa en que de esta manera se le reconoce como actor racional y se inscribe la pena en lo que actualmente llamaríamos carácter rehabilitador de la pena al tratar al delincuente como ser racional.

El otro punto consiste en mostrar la insuficiencia del contrato y de la justicia entendida en sentido contractual. En efecto, en una relación puramente contractual «la eliminación del delito es [...] primeramente venganza» (FD § 102). Según su contenido la venganza es justa, pero formalmente es una nueva agresión, con la cual se crea una dinámica sin fin, se «cae en el regreso al infinito y es heredada ilimitadamente de generación en generación» (FD § 102). La solución al delito no puede venir de una «justicia vengativa, sino punitiva» (FD § 102), es decir, ejercida por una «voluntad subjetiva particular», que en cuanto tal «quiere lo universal» (FD § 103). Esta voluntad subjetiva en la *Enciclopedia* (Enc § 501) aparece personificada también por el juez, en la FD, en cambio, solamente por la voluntad moral o el sujeto moral que, como sujeto particular, quiere la ley moral. Con este concepto se pasa a la segunda parte, la moralidad. Queda consignada la insuficiencia del contrato para fundamentar la justicia y el Estado; hay que pasar por la moral, ésta forma parte del fundamento de la eticidad, del Estado.

La moralidad

La moralidad tiene como titular el sujeto moral, que es la persona que reflexiona sobre sí; en esta reflexión el sujeto moral tiene, en tanto que sujeto particular, como objeto de su voluntad la universalidad que define la persona (y la ley moral) (FD § 105); el sujeto particular dice referencia a la universalidad de la ley moral, ya presente en la misma universalidad de la persona. Toda esta parte es la exposición

del «derecho», entendido como existencia de la libertad, propio del sujeto moral, el derecho de la libertad subjetiva. La moralidad integra dentro de la FD la moral kantiana, entendida como moral del sujeto, moral de la intención.[16]

El sujeto se exterioriza, se realiza, mediante la acción, por lo que esta parte es en gran medida un tratado de la acción.[17] «El sujeto es la serie de sus acciones» (FD § 124). El primer y más general principio es que el sujeto es responsable de la acción en la medida en que es suya (FD § 115). Es suya, en primer lugar, en cuanto se la propone y conoce su alcance (FD §§ 116-118). En segundo lugar, que la acción sea propia de su agente, conlleva «el derecho del sujeto a encontrar satisfacción en la acción» (FD § 121). La acción tiende por sí misma a la búsqueda del «bienestar», es decir, «la satisfacción» de «las necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etc.» (FD § 123). Ahora bien, el bienestar subjetivo se encuentra relacionado «con lo universal», «es el bienestar también de los otros y, en una determinación más completa pero totalmente vacía, el bienestar de todos. El bienestar de muchos otros particulares es, por tanto, también un fin esencial y un derecho de la subjetividad» (FD § 125). El bienestar de los otros es de momento, en la moralidad, todavía una determinación «totalmente vacía», no concreta, pero se concretará en la sociedad civil y en el Estado.

Esta dimensión universal del bienestar lleva al concepto de bien, que precisamente se define por la unión de voluntad general y particular, de acuerdo con el concepto platónico y aristotélico de ser lo que todos desean (FD § 125). Con la noción de bien dejamos las cuestiones previas (sujeto, acción, responsabilidad, intención, etc.) y entramos en el terreno propiamente moral. Aquí Hegel lleva a cabo una fundamentación de la moral uniendo la moral clásica, basada en el bien, y la kantiana, basada en el deber. Por una parte afirma el carácter «esencial» del bien para la voluntad subjetiva y a la vez que ésta se encuentra respecto del bien «en una relación» de deber ser, en la que el bien «debe ser para la voluntad lo sustancial» (FD § 131), por lo que la voluntad «tiene en él simplemente su obligación» (FD § 133). Este carácter de deber y obligación viene dado porque la voluntad es subjetiva y su particularidad se diferencia del bien, de modo que éste

[16] MENEGONI, Francesca, *Moralità e morale in Hegel*. Padova: Liviana 1982; ID., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Trento: Verifiche 1993. Un comentario parágrafo a parágrafo de esta parte en AMENGUAL, *La moral como derecho*, pp. 157-369.

[17] Cf. en este sentido QUANTE, Michael, *El concepto de acción en Hegel*. Barcelona: Anthropos 2010.

tiene el carácter de deber. «Por esta determinación suya, el deber debe cumplirse por el deber» (FD § 133).

A pesar de la integración de la moral kantiana dentro del propio proyecto, Hegel critica a Kant de «vacío formalismo», porque desde la subjetividad «no es posible ninguna doctrina inmanente del deber» (FD § 135 nota). Los deberes no provienen de la subjetividad ni de la no contradicción en su concepto, sino de los requerimientos que llegan desde la situación en la familia, sociedad civil (trabajo, relaciones sociales) y Estado. Por esta falta de contexto «todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser justificado» (FD § 135 nota), puesto que la contradicción entre la máxima de la acción del agente y la ley moral, supuesta por Kant, implica un contexto social y político. Hegel pone como ejemplo que el robar es malo solamente en una situación en la que existe la propiedad, de lo contrario el robar no implicaría ninguna contradicción.

La idea abstracta de bien tiene como correlato la subjetividad particular, que en moral es la conciencia moral, que es «la certeza absoluta de sí misma en sí», «lo que determina y lo que decide» (FD § 136). La conciencia moral se define como «la disposición a querer lo que es bueno en y para sí» (FD § 137), en este sentido lleva en sí misma su referencia a lo universal y por ello tiene «absoluta justificación» y «es un santuario contra el que sería un sacrilegio atentar» (FD § 137 nota). Pero dado su carácter subjetivo debe contar con referencias exteriores, como es la eticidad establecida.

Ahora bien, dado el carácter subjetivo de la conciencia moral, ésta tiene la capacidad de «volatiliza(r) dentro de sí toda determinidad del derecho del deber y de la existencia» (FD § 138). Al considerar vanas las determinaciones vigentes del derecho y de la moral establecida, la subjetividad puede «convertir en principio tanto lo universal en sí y para sí, como el arbitrio, la particularidad propia por encima de lo universal», es decir, tiene «la posibilidad de ser mala» (FD § 139). El origen del mal lo ve Hegel, de acuerdo con Kant, en la afirmación de la particularidad de la voluntad por encima de la universalidad de la ley moral (FD § 139 nota). Este carácter subjetivo, capaz de volatilizar toda determinidad del derecho, tiene también su lado positivo, que actúa en los tiempos de crisis y transición, en los que es necesario «buscar en el interior de sí» para determinar lo que es justo, dado que lo establecido «no puede satisfacer a una voluntad superior» (FD § 139 nota), son los tiempos en que el sentido moral debe engendrar nuestras instituciones morales, sociales y políticas.

A pesar de esta referencia de carácter casi de filosofía de la historia, la exposición de la moralidad acaba con la descripción de las figuras «de la subjetividad [que] se afirma como lo absoluto» (FD § 140), unas figuras de la conciencia moral, que representan «la cima

más elevada de la subjetividad en el punto de vista moral», a saber, de la subjetividad que es capaz de convertir el mal en bien y el bien en mal, como son la hipocresía, el probabilismo, la buena intención, la opinión subjetiva y la ironía (FD § 140 nota). Esta larga nota del § 140, rica en referencias (a Pascal, Schlegel y los románticos, etc.), muestra la insuficiencia de la moral y la necesidad de pasar a un nivel superior, a la eticidad.

La eticidad

La eticidad es el ámbito de lo institucional, de las esferas en las que concretamente se mueve el sujeto moral, por lo que éste irá cambiando de aspecto según la esfera. El término eticidad es a veces traducido por moral social, vida ética; lo importante es retener que se refiere a una moral vivida en comunidad y en instituciones.

Lo institucional es generado por el mismo espíritu que se ha objetivado. Es «el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza» (FD § 4). La eticidad, definida desde el recorrido que llevamos hecho en la moralidad, se define como «la identidad concreta del bien y la voluntad subjetiva, su verdad» (FD § 141). Definida en los términos generales de la FD «es el concepto de la libertad que ha devenido mundo presente y naturaleza de la autoconciencia» (FD § 142).

La eticidad ha de entenderse como realización de la libertad: «es la idea de la libertad, como el bien viviente[18] que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y por medio de su actuar tiene su realidad efectiva» (FD § 142). La idea de la libertad, que cobra existencia en el derecho (FD § 29), encuentra su realización adecuada en la eticidad. Nos encontramos, por tanto, de alguna manera en una conclusión de un periplo destinado a este desenlace.

La idea de la libertad es presentada como el bien, con lo cual se une el tema de fondo de toda la FD, enunciado desde el principio (derecho/libertad), con el tema propio de la moralidad (bien). De esta manera se unen dos planteamientos de la filosofía práctica: el moderno y el clásico, Kant y Platón/Aristóteles. Con el adjetivo «viviente» Hegel aplica a la eticidad la caracterización aristotélica de la realidad

[18] La expresión «bien viviente», según PEPERZAK, Adriaan Th., «Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der 'Grundlinien der Philosophie des Rechts' §§ 142-156», in: *Hegel-Studien* 17 (1982) 97-117, ref. p. 98 contiene una alusión a la idea de bien platónica y un distanciamiento del «summum bonum» kantiano, tratado en la moralidad. También puede entenderse en el sentido que la eticidad —y especialmente el Estado— es la realización del «summum bonum» kantiano en la tierra, de ahí los calificativos —que suenan a teológicos— que puede atribuir al Estado en FD § 258.

suprema, que es *arjé* y *telos* de la eticidad, «su fundamento en y para sí» y a la vez «su fin motriz» (FD § 142), el fin último que es el motor de todo. La «idea de la libertad como bien viviente» no es, por tanto, una fuerza impersonal que se imponga a los individuos, sino que «tiene su saber y su querer en la autoconsciencia» (FD § 142). El orden ético, lejos de ser un orden administrativo u organizativo que pasa por encima de las cabezas de los administrados, se realiza mediante el saber, el querer y la acción de ellos; ellos son sus portadores o titulares; el orden ético mismo es incluso —como dirá más adelante Hegel refiriéndose al Estado— «producto de su actividad» (FD § 257).

La eticidad se presenta como la superación de la exterioridad de la legalidad (y del derecho abstracto) y de la interioridad de la moralidad, uniéndolos a ambos. En concreto, una de las cuestiones más discutidas es la afirmación hegeliana que la eticidad «supera» la moralidad, dando lugar a las críticas infundadas de amoralismo y estatalismo. ¿Qué significa, pues, que la eticidad supere la moralidad?[19]

En primer lugar, la eticidad supera la moralidad porque la realiza, le da cumplimiento y concreta su contenido, deja de ser subjetiva y alcanza objetividad. Es característico de la moralidad que la voluntad se guíe por el criterio de la universalizabilidad de sus máximas, consiguiendo de esta manera la realización de su concepto como voluntad racional. En cambio, en la eticidad la voluntad quiere no su universalizabilidad o su conformidad con la ley, quedándose siempre en la abstracción, sino que se propone fines vinculados con la libertad de todos (libertad jurídica, moral, ética) dentro de una determinada comunidad. Dentro de dicha comunidad es donde la universalidad (moral) adquiere concretez (ética). De este modo la moralidad pierde su unilateralidad, su abstracción, su carácter de momento independiente y unilateral y queda integrada como momento de un todo concreto formado por la eticidad. Así la eticidad es la realización (la actualización, en sentido aristotélico) de la moralidad y la negación de su unilateralidad, independencia y abstracción.

En segundo lugar, la moralidad, en cuanto presencia o participación subjetiva, se conserva íntegra en la eticidad. Por este querer (y el saber en él implícito) el bien y la idea de la libertad se dan en la autoconciencia, de modo que ésta puede actuar y, por medio de dicha acción, la idea de la libertad adquiere realidad (FD § 142). Con ello la eticidad —y en concreto sus instituciones, especialmente el Estado— recibe una justificación por parte de la consciencia y de la conciencia

[19] SIEP, «¿Qué significa: 'superación de la moralidad en eticidad' en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel?», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 171-193, ref. 183s.

moral de los individuos; y a la vez la eticidad —y especialmente el Estado— propicia que la moralidad no desaparezca en la eticidad.[20] Como afirma Hegel, por mucho que el Estado «deb[a] proteger la verdad objetiva y los principios de la vida ética frente a la opinión que se atiene a malos principios», también le incumbe y por la misma razón la tarea de «hacer valer el derecho formal de la autoconsciencia a una posición suya» (FD § 270 nota, TWH VII 427).[21]

Esta doble perspectiva (cumplimiento-negación y conservación) lleva a la conclusión de que la moralidad y la eticidad están en la relación de condición mutua. La moralidad es un presupuesto, una condición para la eticidad, puesto que presupone el sujeto moral que como particular quiere lo universal; la eticidad no puede presuponer esta condición como ya dada, sino debe realizarla en sí misma. La eticidad, a su vez, es condición para la moralidad, dado que ella sólo es posible «sobre el terreno de instituciones éticas desarrolladas» (de la misma manera que la eticidad, las instituciones jurídicas y especialmente el Estado, solamente pueden mantenerse en el medio de la consciencia moral o incluso religiosa).[22]

La eticidad se despliega en tres grandes esferas éticas: la familia, la sociedad civil y el Estado, que Hegel deduce a partir de tres determinaciones del concepto de espíritu: 1) según su inmediatez o carácter natural; es la unidad sustancial (la familia); 2) según su disgregación en multiplicidad de individuos, cuya relación viene dada por sus necesidades y por medio de relaciones jurídicas exteriores (la sociedad civil); y 3) según una unidad diferenciada, a la que la multiplicidad ha sido reconducida de modo racional (el Estado) (FD § 157).

La familia

La familia es la unidad que se construye de modo natural sobre la base del sentimiento del amor (FD § 158).[23] Ello hace que el derecho

[20] Cesa, Claudio, «Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant», in: *Hegel interprete di Kant*, a cura di Valerio Verra. Nápoles: Prismi 1981, pp. 147-178, ref. p. 177.

[21] Para un comentario a dicha nota, larga y compleja, del FD § 270 cf. Amengual Coll, Gabriel, «Pluralidad de creencias dentro de la unidad ética del Estado en Hegel», in: Álvarez Gómez, Mariano (ed.), *Pluralidad y sentido de las religiones*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 2002, pp. 107-134.

[22] Wildt, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta 1982, p. 108.

[23] Blasche, Siegfried, «Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsichtlichen Leben», in: Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. II, pp. 312-337; Siebert, Rudolf J., *Hegel's Concept of Marriage and Family: The Origin of Sub-*

sólo aparezca en su disolución (FD § 159), sea por la emancipación de los hijos, sea por la muerte o separación de los cónyuges. De todos modos el carácter natural se transforma en ético en la conciencia de la unidad «y por tanto en el amor, la confianza y la comunidad de la totalidad de la vida individual. En esta disposición interior y en esta realidad, el instinto natural es rebajado a la modalidad de un momento natural y está destinado a extinguirse precisamente en su satisfacción, mientras que el lazo espiritual [...] se mantiene por encima de la contingencia de las pasiones y del gusto particular pasajero» (FD § 163). La familia es, pues, una unidad natural y construida éticamente. Es una comunidad que es fin en ella misma y por ello una de las dos raíces, junto con la corporación, del carácter ético del Estado (FD § 255).

El titular es el «miembro» de la familia, que se concreta en el matrimonio y los hijos. La imagen que Hegel da de la familia es la moderna, nuclear, habiendo perdido a favor de la sociedad civil todo lo referente al sistema de producción y de relaciones laborales, que eran propios de la familia clásica y premoderna. El fin de la familia radica en la formación de los individuos que, una vez educados, se emancipan y pasan a ser los sujetos de la sociedad civil y del Estado. «La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, educados para la personalidad libre, sean reconocidos en su mayoría de edad como personas jurídicas y capaces, por una parte, de tener una propiedad libre propia y, por otra, de fundar una familia» (FD § 177). La disolución ética de la familia viene, pues, por la emancipación de los hijos y por la herencia, pues también estaba determinada por el patrimonio, como «posesión permanente y segura» (FD § 170).

La sociedad civil

Hegel es uno de los primeros filósofos en introducir este concepto en la filosofía, y la FD el primer lugar en que lo usa. Lo conoce por su lectura de los economistas ingleses, aunque lo transforma.[24]

La exposición se abre con el § 182 en el que se formulan los dos principios que rigen este ámbito de acción humana. El titular es denominado «persona concreta», a diferencia del concepto de persona

jective Freedom. Washington: UP of America 1979: Brauer, Susanne, *Natur und Sittlichkeit: Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*. Freiburg: Alber 2007.

[24] Riedel, Manfred, «El concepto de la 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 195-222; Marini, Giuliano, «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 223-248; Horstmann, Rolf-Peter, «Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (§§ 158-256)», in: Siep (Hg.), *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 193-216.

del Derecho Abstracto, del que se dedujo el derecho de propiedad, pero sin prestar atención a sus necesidades ni a qué o cuánto podía poseer (FD § 49). Aquí la persona concreta «es para sí misma fin en cuanto [persona] particular, como una totalidad de necesidades y una mezcla de necesidad natural y de arbitrio» (FD § 182). Aquí aparece la persona como un conjunto de necesidades de índole diversa, natural y cultural. La persona concreta, como totalidad de necesidades, es el primer principio de la sociedad civil. La persona, para satisfacer su propio ser, caracterizado por la necesidades, se ve remitida a otros. «La persona particular es, esencialmente, en cuanto [está] en relación con otra particularidad», esta relación es tal que «una se hace valer y se satisface a través de la otra», de modo que de dicha relación, aunque sea entre particulares, emerge una «universalidad», siendo éste «el otro principio» de la sociedad civil. (FD § 182).

Con ello tenemos los dos principios que rigen la sociedad civil, la particularidad de la persona y la universalidad de su relación. El problema de todo este ámbito ético proviene de esta universalidad, que tiene más de voluntad común que de voluntad general, por tener como soporte la persona en la particularidad de sus intereses y necesidades. De todos modos la sociedad civil ya pone en marcha una mediación entre ambos principios, su fragilidad es el punto de partida y motor, a saber, «el fin egoísta» que motiva y cualifica la universalidad. Por ello la universalidad que «funda» el fin egoísta es «un sistema de dependencia omnilateral según el cual la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazados con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos se fundamenta sobre ellos y sólo en esta conexión es real y está asegurada» (FD § 183). La universalidad se basa en la dependencia de todos respecto de todos. A esta universalidad que no va más allá de la conexión de todos con todos, sin alcanzar la universalidad del concepto, la llama Hegel «Estado exterior, Estado de la necesidad, del entendimiento» (FD § 182), como advirtiendo que no se ha alcanzado el Estado racional, la universalidad que es en sí y para sí.

La sociedad civil es sobre todo la afirmación del individuo y su actividad. Como casi cada vez que surge la cuestión, Hegel observa el carácter moderno del reconocimiento del individuo como tal, modernidad introducida por el Cristianismo (FD § 124 nota, § 185 nota).

La sociedad civil se divide en tres grandes ámbitos: El sistema de las necesidades (FD §§ 189-208), La administración de la justicia (FD §§ 209-229) y La Policía y la Corporación (FD §§ 230-256). El titular de la sociedad civil es el individuo, en el que cabe distinguir dos facetas: el ser humano es el titular del sistema de las necesidades y el individuo *bourgeois* lo es en general de la sociedad civil, a diferencia del ciudadano *citoyen* que será el titular en el Estado (FD § 190 nota).

En «El sistema de las necesidades» (FD §§ 189-208) está en primer plano la particularidad, que tiene necesidades subjetivas, que dan lugar a la economía y a la economía política. Su dinámica proviene de la búsqueda de la satisfacción de las necesidades, la cual conlleva su multiplicación y diferenciación (FD § 190), «una multiplicación que llega al infinito» (FD § 191). La «mediación» para «procurar a las necesidades particularizadas el medio adecuado» es el trabajo, así como la cultura tanto teórica como práctica (FD §§ 196-197). Fruto de esta mediación es también el patrimonio, cuya participación en él «está condicionada por una base inmediata propia (el capital) y por la habilidad», teniendo «como consecuencia necesaria la desigualdad de los patrimonios y las habilidades de los individuos» (FD § 200). Los que participan en este sistema se subdividen en tres estamentos (FD § 202): 1.º) el sustancial, que «tiene su patrimonio en el producto natural de un suelo que trabaja» (FD § 203). 2.º) El formal, estamento de la industria, que «tiene como ocupación propia la elaboración del producto natural y, para los medios de su subsistencia, depende de su trabajo, de la reflexión y del entendimiento, así como esencialmente de la mediación con las necesidades y el trabajo de los demás» (FD § 204). El estamento industrial se subdivide en los estamentos artesanal, de los fabricantes y del comercio (FD § 204). 3.º) «El estamento universal que tiene como ocupación propia los intereses generales de la situación social», es el funcionariado (FD § 205).

En el ámbito de la sociedad civil tiene su lugar propio la moral, por una doble razón y con dos clases de deberes: por una parte, en la medida en que reina el carácter casual de la satisfacción (ya expuesto, FD § 200), éste «convierte en deber una ayuda contingente e individual» (FD § 207); y por otra parte, «la disposición de ánimo ética» que se caracteriza por «la rectitud y la dignidad de clase» (FD § 207).

El segundo ámbito es el formado por «La administración de la justicia» (FD §§ 209-229) Puede parecer extraño que Hegel incluya dentro de la sociedad civil la administración de la justicia, considerada en general como uno de los poderes del Estado. La razón es que dicha administración no es más que la aplicación a casos particulares de las leyes universales emanadas del poder legislativo del Estado y es por tanto una tarea del entendimiento, que tiene en este ámbito su esfera propia. En este apartado se concretan algunos aspectos que sólo formal y abstractamente habían salido en el Derecho Abstracto como el delito, la pena, etc. En un breve tratado sobre la ley (FD §§ 211-218), la define como «la existencia objetiva» del derecho (FD § 211). Aboga por la codificación del derecho, pues de lo contrario los tribunales y los jueces «se convierten en perpetuos legisladores» (FD § 211 nota).

El tercer ámbito, «La Policía y la Corporación» (FD §§ 230-256), une dos instituciones diferentes, pero unidas por su atención al indi-

viduo, por contribuir a hacer efectivo el derecho de la particularidad a la seguridad y al bienestar. «Policía» no tiene el sentido moderno restringido de cuerpo de seguridad, sino el más amplio y originario de cuidado de la ciudad y del ciudadano. Sobre ella recaen las funciones de policía judicial, las reguladoras de la actividad productiva y laboral, de abastos y precios, con especial mención de las disfunciones que se crean. Tiene que proveer a la formación profesional, la incorporación de los nuevos trabajadores, la previsión social. «Corporación» tampoco tiene el sentido actual ni tampoco exactamente el de gremio medieval.[25] Ambas, la Policía y la Corporación, tienen carácter de «familia universal» (FD §§ 238-239, 252-253), de modo que por ellas «el individuo ha devenido hijo de la sociedad civil, que tiene exigencias con él, del mismo modo que él tiene derechos sobre ella» (FD § 238). Este carácter de familia se concreta en el cuidado por la educación (FD § 239) y en la asistencia en las situaciones en que los individuos «con su derroche destruyen la seguridad de su subsistencia y la de su familia», en cuyo caso «la sociedad civil» «tiene el deber y el derecho de tomarlos bajo tutela y de llevar a cabo en su lugar el fin de la sociedad y el de ellos» (FD § 240).

En el tratamiento de estos dos ámbitos es el lugar en que Hegel se muestra más crítico de la sociedad de su tiempo. A pesar de que atribuya la pobreza al «capricho, circunstancias casuales físicas y que se encuentran en las relaciones externas», es decir, en la desigualdad de los patrimonios y de las habilidades de los individuos (FD § 200), y a «lo subjetivo de la pobreza» (FD § 242), también diagnostica «la dependencia y miseria de la clase ligada al trabajo», que se da «cuando la sociedad civil se encuentra en actividad sin impedimentos», en la que se acrecienta «la acumulación de las riquezas», a la que contribuyen dos factores: «el progreso de la población y de la industria» y «la universalización de la conexión de los hombres a causa de sus necesidades y de los modos de preparar y allegar los medios para ellas» (FD § 243), es decir, el crecimiento demográfico y el aumento de las necesidades y de los medios para satisfacerlas. Más concretamente analiza «el surgimiento de la plebe», que se debe «al descenso de una gran masa por debajo de la medida de un cierto nivel de subsistencia» y a «la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo equitativo y del honor de subsistir por medio de su propia actividad y trabajo» (FD § 244). Esta plebe muestra la contradicción de una sociedad que no puede, por una parte, imponer a unos que aseguren con sus medios la subsistencia de los necesitados, «lo cual

[25] HEIMAN, G., «The sources and signifiance of Hegel's corporate doctrine», in: Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, pp. 111-135.

estaría en contra del principio de la sociedad civil y del sentimiento [que tienen] sus individuos de su autonomía y honor» y, por otra parte, si su subsistencia se liga a su trabajo «se multiplicaría la cantidad de productos, en cuyo exceso así como en la falta de consumidores suficientes [...] consiste precisamente el mal» (FD § 245). Ello significa que ni la beneficencia puede convertirse en el principio que soluciona el problema, ni tampoco se puede dar trabajo a todos, porque el sistema productivo no puede crecer por encima de su capacidad de distribución. La conclusión es que «en medio del exceso de riquezas la sociedad civil no es suficientemente rica [...] para controlar el exceso de pobreza y el surgimiento de la plebe» (FD § 245).

El Estado

El concepto hegeliano de Estado va más allá de la descripción de unos poderes y unos organismos; es, ante todo, «la realidad efectiva de la idea ética» (FD § 257), la realización de la eticidad.[26] Ello significa que no se despliega simplemente en el nivel que Kant llama legalidad. El Estado «tiene su existencia inmediata» «en la costumbre ética» y «su existencia mediada» «en la autoconciencia del individuo, en el saber y en la actividad del mismo» (FD § 257). Esta doble vertiente da a entender una unión de subjetividad o individualidad y objetividad o universalidad. En dicha unión consiste el Estado. Ello implica que el Estado no sólo está constituido por instituciones, sino también por unas apreciaciones compartidas acerca del bien (dicho en términos aristotélicos). Las ideas de bien (o fin último) y libertad vuelven a ser las notas decisivas, como lo fueron en la noción de eticidad.

La exposición del Estado se divide en tres apartados (FD § 259) en los que se expone la realidad del Estado individual, su constitución interna (FD §§ 260-329), las relaciones con otros Estados (FD §§ 330-340), y la historia universal (FD §§ 341-360).

La exposición de la *constitución interna del Estado* se abre con el § 260 que trata explícitamente la imbricación entre subjetividad y objetividad, particularidad y universalidad. En el Estado se trata de la «libertad concreta», que consiste en que «la singularidad personal y sus intereses particulares tengan su total desarrollo y el reconoci-

[26] Pelczynski, Zygmunt A., «La concepción hegeliana del Estado», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 249-288; Hösle, Vittorio, «Der Staat», in: Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung*, pp. 183-226; Marini, Giuliano, *Libertà soggettiva e libertà nella filosofia del diritto hegeliana*. Nápoles: Morano [2]1990; Bourgeois, Bernard, «Der Begriff des Staates (§§ 257-271)», in: Siep (Hg.), *G. W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 217-242.

miento de su derecho [...], al mismo tiempo que se convierten por sí mismos en interés general» (FD § 260). Si, por una parte, los intereses particulares quedan integrados dentro del interés general, por otra parte, los singulares «reconocen» el interés general «con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y toman como fin último de su actividad» (FD § 260). La unión de subjetividad y objetividad se da por el hecho que ambas partes asumen los fines de la otra como propios. Esta unión de ambas partes es la característica del Estado moderno y su fuerza.[27] El lado subjetivo del Estado se afirma tratando del patriotismo (FD § 268) y de la relación del Estado con la religión (FD § 270),[28] en ambos casos se trata de la disposición de ánimo ética o política, necesaria para la vida del Estado.

Se ha observado que cuando Hegel trata del Estado en su constitución interna habla de «Estado político», a diferencia de los parágrafos anteriores, donde señala el carácter eminentemente ético del Estado. El Estado político está formado por tres poderes: el príncipe (FD §§ 275-286), el poder gubernativo (FD §§ 287-297) y el legislativo (FD §§ 298-320). Recordemos que el poder judicial se ha incluido dentro de la sociedad civil. La forma de Estado que expone Hegel es la de una monarquía parlamentaria, cuya función consiste en personificar el Estado y su soberanía y mostrar su subjetividad, propia de toda política, la cual, lo mismo que la ética, requiere decisiones que son fruto del silogismo práctico.[29] El poder gubernativo tiene la función ejecutiva, que trata de aplicar las leyes generales generadas por el poder legislativo, que está formado por los representantes de los tres estamentos, que son la conexión entre el Estado y la sociedad civil (FD § 308). El poder legislativo es bicameral (FD § 312), una de tantas diferencias entre lo expuesto por Hegel y la realidad prusiana.[30] Una novedad para su tiempo es la atención que Hegel dedica a la opinión pública, como proceso deliberativo de carácter subjetivo paralelo al objetivo que tiene lugar en las cámaras (FD §§ 315-320) defendiendo la libertad de expresión.

[27] Ver el comentario a este § 260 en AMENGUAL, *La moral como derecho*, pp. 251-257.

[28] Ver nota 19; AMENGUAL, Gabriel, «El sentimiento moral en Hegel», in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 17-18 (1992) 27-44.

[29] BOURGEOIS, Bernard, «El príncipe hegeliano», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 289-317; LUCAS, Hans-Christian, «'Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders?' Zu Hegels Verständnis der konstitutionellen Monarchie zwischen Heidelberg und Berlin», in: Lucas / Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Vefassungsgeschichte*, pp. 175-220.

[30] HOCEVAR, Rolf K., *Hegel und der Preussische Staat. Ein Kommentar zur Rechtsphilosophie von 1821*. München: Goldmann 1973 ofrece un estudio comparativo entre el Estado expuesto en la FD y el prusiano, con diferencias sustanciales.

En los aspectos exteriores del Estado (FD §§ 321-340) se tratan de la soberanía y de su reconocimiento, de las relaciones con los demás Estados. Dado que los Estados se relacionan entre sí como individuos, sin «ningún pretor» sobre ellos (FD § 333 nota), el derecho internacional tiene la fuerza del contrato (FD § 332); entre los Estados se dan relaciones de estado de naturaleza, por lo que es posible la guerra entre ellos.[31] Ello da lugar a un nuevo estamento: «el estamento de la valentía» (FD § 325).

La Historia Universal (FD §§ 341-360), una exposición resumida de su Filosofía de la Historia, tiene uno doble función: mostrar la particularidad (y contingencia) de los Estados, todo Estado es uno entre muchos, y, en segundo lugar, sirve de puente hacia el Espíritu Absoluto, donde puede exponerse y comprender el concepto de libertad que la política intenta llevar a la práctica y en el que alcanza su fundamentación última.[32] «En la cumbre de todas las acciones [...] se hallan individuos» (FD § 348). Las acciones son siempre llevadas a cabo en último término por individuos. Y ello vale «también de las acciones histórico-universales» (FD § 348). El carácter práctico de la historia se hace presente especialmente en algunos individuos, los de alcance histórico-universal, los creadores de nuevas formas de Estado, nueva eticidad. Ellos son los que han sabido detectar lo que pedía su tiempo, cuál era su exigencia y su tendencia. Han sabido responder a las exigencias, no sólo éticas (pero también a ellas) que se presentaban. Dicho descubrimiento no fue teórico, sino práctico; fueron hombres de acción, a los cuales la idea les estaba «oculta» (FD § 348), pero fueron sensibles a ella y supieron darle la respuesta práctica adecuada. Lo que a ellos les quedó oculto es lo que tiene que exponer el filósofo y su lugar propio es el Espíritu Absoluto.

[31] AMENGUAL, Gabriel, «La violencia en la Filosofía del Derecho de Hegel», in: Belmonte, Olga (coord.), *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*. Madrid: Univ. Pont. Comillas Madrid 2012, pp. 77-101; CESA, Claudio, «Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 319-347; HARRIS, Errol E., «Hegel's Theory of Sovereignity, International Relations, and War«, in: Verene (ed.), *Hegel's Social and Political Thought*, pp. 137-150; VERENE, Donald Phillip, «Hegel's account on war», in: Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, pp. 168-180; SIEP, Ludwig, «Kant und Hegel über Krieg und Völkerrecht«, in: Jansen, Dieter / Quante, Michael (Hg.), *Gerechter Krieg*. Paderborn: Mentis 2003, pp. 100-115.

[32] ANGEHRN, Emil, «¿Razón en la historia? Sobre el problema de la filosofía de la historia en Hegel», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 349-375; PEPERZAK, Adriaan Th., «El final del espíritu objetivo. La superación del espíritu objetivo en el espíritu absoluto según la 'Enciclopedia de las ciencias filosóficas' de Hegel», in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 17-18 (1992) 45-56.

La Filosofía de la Historia

GONÇAL MAYOS
Universidad de Barcelona

¿CÓMO Y DÓNDE LEER LA FILOSOFÍA HEGELIANA DE LA HISTORIA?

La filosofía de la historia es sin duda una de las partes más influyente del pensamiento de Hegel. A pesar de ello, disponemos de relativamente pocos textos directamente escritos por Hegel dedicados a ella. Además, a pesar de que durante mucho tiempo ha sido una de «las obras de Hegel» más influyentes incluso popularmente, en realidad las llamadas *Lecciones de filosofía de la historia universal* es un libro póstumo que ha sido diversas veces editado con sucesivos cambios y adiciones.

Primero lo fue en 1837 por el discípulo de Hegel Eduard Gans (también maestro de Karl Marx), en 1840 por Karl Hegel (el hijo de G. W. F. Hegel), en 1927 por Georg Lasson, en 1955 por Johannes Hoffmeister. Es pues un libro resultado de la adición del escrito más largo que Hegel dedicó a esta temática llamado *La razón en la historia*, muchas notas manuscritas y sobre todo muchos cuadernos de apuntes de oyentes de las clases que Hegel dio sobre filosofía de la historia en los últimos años de su vida en la Universidad de Berlín.

Naturalmente durante todas esas ediciones y hasta hoy se han ido descubriendo y editando más apuntes de las clases de Hegel e incluso notas o apuntes manuscritos de éste. De manera que cada vez resultaba más difícil sintetizar en una obra lineal todos esos materiales que –además— son de muy distinto valor y corresponden a diferentes años de la reflexión y clases del Hegel maduro en la Universidad de Berlín. Por eso en la actualidad los investigadores especializados suelen preferir trabajar directamente sobre esos distintos materiales, cuando se trata de analizar el pensamiento hegeliano sobre filosofía de la historia.

Ahora bien las *Lecciones de filosofía de la historia universal* continúan siendo un libro útil y una excelente entrada a una de las

temáticas más influyentes y reveladoras del pensamiento hegeliano. Además a veces se recomienda iniciar la profundización en el pensamiento de Hegel con esta temática por distintas razones: por la naturaleza de la cuestión y su papel clave dentro del sistema hegeliano y —muy importante para un autor tan complejo y que suele citar poco los fenómenos empíricos que interpreta— por la claridad de su exposición y la existencia de muchas referencias explícitas a hechos y fenómenos históricos concretos que orientan al lector y sitúan lo analizado.

Complemento esencial de todo ese complejo material son los textos en otras obras donde Hegel expone (habitualmente de forma más concisa y resumida) la parte de su sistema dedicada a la filosofía de la historia. Hay que destacar especialmente lo que se dice de la filosofía de la historia universal en las obras donde se expone la filosofía del derecho (FD) y en las tres versiones de la *Enciclopedia*, que es la exposición del sistema hegeliano completo.

Además y ello tiene una gran importancia especulativa, la filosofía de la historia tiene que estudiarse en relación a otras grandes obras y temáticas desarrolladas por Hegel, pues con ellas guarda una gran proximidad en muchas cuestiones y en su desarrollo. Por una parte hay que destacar su relación con la historia de la filosofía pues —aunque los pensadores no sean tan centrales ni explícitos— la filosofía hegeliana de la historia es evidentemente una historia filosófica (en el sentido tradicional pero también en el usado p.e. por Ernest Gellner[1]).

HISTORIA FILOSÓFICA EN EL SISTEMA

Más allá de los meros datos o hechos históricos, la filosofía hegeliana de la historia se centra sobre todo en las dialécticas con significado especulativo y que marcan el desarrollo racional de la historia humana. Ciertamente las estudia en relación a los grandes hombres políticos y a los pueblos que han sido portadores del espíritu universal y que han configurado los grandes momentos y Estados de la historia, es decir el «espíritu objetivo».

Pero, la filosofía hegeliana de la historia también transita y es superada y recogida en el espíritu absoluto, cuyo momento culminante es la filosofía y su desarrollo histórico-especulativo. Tiene pues un contenido y sentido filosófico profundo. Además, la filosofía hegeliana de la historia tiene un preciso lugar y papel en el sistema maduro de Hegel.

[1] GELLNER, Ernest, *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*. Barcelona: Península 1994, 11-16.

Por su papel sistemático, culminando el «espíritu objetivo» y su momento superior «El Estado», y siendo el tránsito privilegiado al «espíritu absoluto» (arte, religión y filosofía), la filosofía de historia ejerce una especie de «juicio universal» o del «mundo como totalidad» (*Weltgericht*). Pues Hegel usa el término «*Welt*» (mundo) sobre todo destacando que se refiere al «mundo como totalidad», como «universalidad» y como «totalidad de la realidad efectiva y con sentido racional».

Hegel siempre afirma que la Historia en su transcurso racional juzga a los distintos Estados y pueblos que han sido portadores de la fuerza más poderosa: lo que Hegel llama «Espíritu universal» (*Weltgeist*). Precisamente por eso, tales pueblos, Estados o incluso grandes hombres históricamente decisivos, han gozado durante un tiempo de la hegemonía que sólo el espíritu universal puede otorgar. Por eso han aportado decisivos avances, si bien —finalmente— pierden ese papel hegemónico cuando el espíritu universal los abandona.

Por otra parte, Hegel considera que —básicamente— los grandes hombres políticos y de acción han terminado realizando efectivamente aquello mismo que los grandes filósofos han pensado contemplativamente. Recordemos la famosa vinculación hegeliana entre lo real efectivo y lo racional que en su versión más completa viene a postular que todo lo real efectivo es o deviene racional, y todo lo racional es o deviene real efectivo. Es decir, Hegel cuestiona radicalmente que haya algo calificable de «real efectivo» (*wirklich*) que no sea ya racional o que, al menos, no devenga racional con el tiempo. Paralelamente, niega con rotundidad que haya algo calificable de «racional» (*vernunftich*) que no sea ya real efectivo o, al menos, lo devenga con el tiempo. Pues Hegel propugna un idealismo absoluto basado en que la «Idea» (*Idee*) es substancialmente unión dialéctica y racional de concepto (*Begriff*) y de realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

Pues bien, los grandes filósofos han explicitado esa racionalidad y han mostrado su vínculo esencial con lo real efectivo, que es precisamente eso que han llevado a cabo los hombres que han sido portadores del espíritu universal en la historia. Los grandes pensadores y los grandes agentes humanos de la historia vienen a expresar y realizar un mismo sentido del devenir totalizante, pues ambos terminan explicitando una historia filosófica. Ya sea explicando el devenir o la historia en y de la filosofía, ya sea explicitando la filosofía en el devenir de la historia.

Hay pues una relación de profunda identidad entre la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, que va más allá de la inversión gramatical de unos mismos conceptos: filosofía e historia. Tal inversión de los mismos términos ya muestra lúcidamente la vinculación dialéctica que une las dos obras y las dos partes del sistema. Lo que

se muestra realizándose en una dialéctica racional en la historia de los pueblos, también se piensa en su idea (recordemos suma de concepto y realidad) más profunda y desarrollada. Pues ésta se da precisamente en la forma de la filosofía, incluyendo esencialmente a su evolución, su devenir y su historia.

VINCULACIÓN CON LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

Por otra parte la filosofía de la historia se vincula también esencialmente con la *Fenomenología del espíritu.* En esta tan compleja obra, Hegel ya mostraba esa superpuesta génesis a la vez empírica y lógica que hemos visto en la dualidad filosofía de la historia e historia de la filosofía.

Ciertamente, en la *Fenomenología,* a tal dualidad se le suman otras complejas dialécticas. Además se superponen dos perspectivas y desarrollos: uno atormentadamente trágico y el otro fríamente racional. Uno responde a la panagonista y dramática experiencia vital de una consciencia en transformación existencial. El otro —en cambio— la reconstruye en tanto que saber extraído finalmente por esa consciencia que, así fríamente, se abre al saber especulativo racional de validez universal en su momento.

Además, en la *Fenomenología del espíritu,* Hegel quería —al menos durante su redacción— exponer su sistema filosófico, pero desde la comprensión de la totalidad de los fenómenos o de lo fenoménico (de aquí que hable de *Fenomenología).* Es decir, Hegel mostraba también la génesis fenoménico-efectiva que se había de realizar para acceder al saber absoluto y al sistema omnicomprensivo riguroso.

Esas superpuestas dialécticas incluyen también el recuerdo o reconocimiento de la trágica experiencia vivida en las distintas figuras de la conciencia. Pues a través de todas ellas, se hace posible finalmente el «saber absoluto» culminante en su época (aunque quizás no en otra época y dialéctica posterior). También por todo ello, la *Fenomenología del espíritu* incluía una compleja dialéctica que aunaba inseparablemente una cierta filosofía de la historia universal y una cierta historia de la filosofía. Pues incluía inseparablemente los actos y experiencias empíricos de los agentes portadores del espíritu universal, junto con el saber especulativo resultante de tales experiencias. Como dice Hegel al final del prefacio de sus *Principios de filosofía del derecho* (FD): «después que la realidad ha consumado su proceso de formación [...] aparece lo ideal frente a lo real [...]. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer».

Como vemos, la *Fenomenología del espíritu* era ya una «filosofía de la historia» en la medida que mostraba el desarrollo dialéctico del

espíritu a través de sus fenomenizaciones. Si bien la *Fenomenología* es mucho más compleja y abarcante que la filosofía de la historia. Pues, por ejemplo, en sus escritos y clases de filosofía de la historia Hegel minimiza la carga dramática que era omnipresente en la *Fenomenología del espíritu* para resaltar aspectos lógico-conceptuales más fríos.[2]

Ello encaja —creemos— con la evolución general del estilo expositivo hegeliano que tiende hacia una más abstracta y fría argumentación. Así, en el último período de Berlín predomina lo que llamamos el «panlogicismo» hegeliano. Aunque, por otra parte, creemos que Hegel nunca abandona la cruda base dialéctico-agonista de su pensamiento. Pues en definitiva opta por otra manera —de lógica más fría y conceptual— de argumentar que la contrastada, vital, conflictiva, sangrante, dolorosa y panagònica historia del devenir humano real.

Por eso, creemos que Hegel no ha cambiado en el fondo de pensamiento sobre la naturaleza panganonista de los conflictos reales y las dialécticas históricas. Y ello puede demostrarse en su teorización en la época de Berlín y en los escritos de filosofía de la historia de la «astucia de la razón» o de «la reconciliación especulativa». Cualquiera que los analice verá como el conflictivo agonismo dialéctico de Hegel está allí con toda su crudeza. Es decir —y Hegel así lo defiende— con toda su cruda... «Verdad».

Simplemente, por entonces en Berlín, le interesa resaltar menos el dramatismo vivido por los portadores del espíritu. Atiende o destaca menos sus particularidades escindidas, sus alienaciones personales, su singular lucha mortal que nunca pueden ganar, pues —al final y una vez los ha usado— el espíritu universal los abandona a su suerte particular. Hegel ya no se recrea tanto en esa «su suerte particular» como en la *Fenomenología*, pero no la ve menos dramática ni cruel. Pensemos por ejemplo en lo que podría decir de Napoleón: el emperador y «espíritu universal a caballo» que es dos veces derrotado, dos veces recluido en sendas islas cada vez más remotas, solitario dos veces, desposeído dos veces y —quizás— finalmente envenenado.

Pero esos aspectos cruelmente educativos que tan importantes fueron en el marco de la *Fenomenología*, ya no lo son en el de la filosofía de la historia. Aunque escandalizó a muchos —desde Kierkegaard a Rosenzweig, desde los humanistas del siglo XIX a los existencialistas del XX—, Hegel juzga que tiene que prescindir de ello, para destacar la fría lógica racional de la historia y de «la astucia de la razón» que guía al espíritu universal. Eso es lo que más le preocupa

[2] MAYOS, Gonçal, *Hegel. Dialéctica entre conflicto y razón*, Barcelona: Red ediciones S.L., 2014.

en sus lecciones y manuscritos sobre filosofía de la historia realizados durante su etapa en la Universidad de Berlín.

Filosofía de la historia y sistema filosófico totalizador

Hegel es sin duda y aún hoy el principal filósofo de la historia. Ello es especialmente relevante si tenemos en cuenta que este juicio continúa siendo válido 185 años después de la muerte de Hegel. Además, no hay que olvidar que, durante en este largo período, la historia se ha acelerado enormemente, con lo cual todavía es más sorprendente la vigencia hegeliana.

Han devenido acontecimientos antes impensables: guerras mundiales, sociedades de masas, bombas atómicas, crisis económicas mundiales, descolonización prácticamente total, revoluciones políticas y tecnológicas profundísimas, globalización, etc. etc. Pero incluso así, Hegel ¡continúa siendo el gran filósofo de la historia que hay que escrutar siempre de nuevo!

Así lo reconocen —explícita o implícitamente— incluso reconocidos analistas que no se consideran filósofos sino científicos sociales, politólogos, como por ejemplo Francis Fukuyama o Samuel P. Huntington. Sólo Marx, por otra parte gran discípulo y crítico-superador de Hegel, podría tal vez disputarle a éste la consideración del máximo filósofo de la historia. Pues Marx define —en gran parte sobre Hegel y en gran parte oponiéndosele— una muy comparable, ambiciosísima y profundísima historia filosófica, una visión filosófico-omnicomprensiva de la historia humana y las causas básicas comunes de sus conflictos y devenir.

Ahora bien, ello no ha sido así, en gran medida porque Marx renunció a la ambiciosa amplitud macro-totalizadora de la filosofía hegeliana. Así Marx y, sobre todo, sus discípulos insistieron en definirse como «socialismo científico» y plantear el «materialismo histórico» como un paradigma básicamente científico, llegando a repudiar incluso el «materialismo dialéctico» (que por ejemplo era muy importante para Engels y muchos otros marxistas).

Nada de eso se le pasó por la cabeza a Hegel, quien siempre se esforzó en (re)situar la filosofía como cima integradora y sistematizadora de todos los otros saberes. Las ciencias matemáticas, empíricas y/o experimentales —que por entonces comenzaban a desgajarse del tronco común de la filosofía— debían para Hegel subordinarse a la filosofía. Pues sólo ésta —pensaba Hegel— era capaz de explicitar el contenido especulativo de cada una de ellas, vinculado, situado y estructurado dialécticamente dentro del sistema totalizador. El cual —además— necesariamente tenía que ser fundamentado y desarrollado filosóficamente.

Por eso Hegel llama a la obra que da la versión completa —si bien «en esbozo»— de su sistema y que tiene tres versiones: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Pues, en aquel entonces, el término «Enciclopedia» no había sido banalizado y remitía orgullosamente a la totalización rigurosa de los saberes conocidos en la época, como lo había pretendido la famosa *Enciclopedia* de D'Alembert y Diderot. Por eso Hegel usa ese término y lo explica o especifica apuntando al plural «ciencias filosóficas», mostrando que —para él— todo se hace con la filosofía y nada sin ella.

Por eso Hegel no tiene el más mínimo escrúpulo en hablar con gran orgullo y ambición de «filosofía de la historia universal» o —más brevemente pero igual de ambicioso— de la «Razón en la historia». Pues Hegel pone siempre, como la culminación del espíritu objetivo y tránsito al espíritu absoluto, a la dialéctica filosófica de la totalidad de la historia de la humanidad, sus instituciones y los agentes humanos más destacados (lo que se denominaba por entonces «grandes hombres», «individuos histórico-universales»).

Seguramente por ello, la filosofía hegeliana de la historia continúa siendo vista hoy como la gran apuesta especulativa que pretende analizar la totalidad del devenir humano y dar razón de ello. Además Hegel no se acompleja cuando trata de formular y definir los objetivos y dialécticas del devenir histórico de la humanidad al más largo plazo. Pues, para Hegel, se trata de alcanzar la libertad y el pleno reconocimiento (*Anerkennug*) de todos los humanos, y no tan sólo de uno o de algunos, ni tampoco sólo en los aspectos económicos y políticos. Al contrario, Hegel piensa que la libertad y el reconocimiento que esperan a la humanidad en su devenir histórico tienen que abarcar todos los aspectos esenciales de la condición humana ¡sin excepción! Deben ser una libertad y un reconocimiento universales. Una libertad efectivamente reconocida por todos y cualquier institución. Y a la vez un reconocimiento recíproco y universal libremente asumido por todos los humanos y todas sus instituciones.

La filosofía del reconocimiento

Como hemos apuntado, después de casi dos siglos de globalización, que lo han cambiado todo, la filosofía de la historia, la historia filosófica y gran parte del núcleo de las politizaciones reivindicativas continúan pensándose y reconstruyéndose especialmente a partir de Hegel y en torno a él. Aún más, reconocimiento y libertad continúan siendo —como en la filosofía de la historia de Hegel— el gran objetivo de individuos, pueblos y de la humanidad entera.

Pues, similarmente a ser por antonomasia el gran filósofo de la historia, Hegel es también y todavía hoy el gran filósofo del reco-

nocimiento. Sólo a partir de él y de su proyecto filosófico-histórico, la dialéctica del reconocimiento se ha evidenciado como algo tan absolutamente esencial, real y constitutivo del ser social y del devenir histórico-humano. Sólo a partir de Hegel, el reconocimiento se ha convertido en la clave máxima de la condición humana.

Hoy, por ejemplo, no tiene sentido plantear el debate sobre los derechos humanos sin destacar como su núcleo básico al reconocimiento efectivo de la dignidad de todos los humanos. Tal reconocimiento y tal dignidad humana universales es lo que hace que los derechos humanos tengan un fundamento común para toda la humanidad sin excepción, a pesar de las múltiples e inevitables concretizaciones históricas, sociales, políticas y culturales.

Tras la diversidad de los derechos fundamentales reconocidos por las concretas constituciones y leyes históricas, el reconocimiento de la universal dignidad humana es lo que legitima que efectivamente podamos hablar de Derechos Humanos o derechos de todos y cada uno de los humanos. Precisamente sólo gracias a la filosofía hegeliana del reconocimiento es hoy posible reconciliar en una dialéctica en y para sí inseparable: tanto a la afirmación «en sí» abstracta y unilateral, como a las diversas y múltiples concreciones «para sí» de los «derechos humanos».

Sólo así, tras las múltiples y concretas efectuaciones históricas que —como destacaba Hegel— tan fácilmente caen en la alienación y enfrentamiento mutuos, puede surgir el reconocimiento —y el perdón de aquellos conflictos— universal. Sólo así, ese universal reconocimiento puede ser garante de una misma dignidad humana. si bien diversamente efectuada existencial, social e históricamente. Sólo así, ese reconocimiento universal puede superar la indeterminación abstracta y enriquecerse dialécticamente con la concretización de las distintas generaciones de derechos.

Creemos ver la profunda marca de la filosofía hegeliana de la historia y del reconocimiento en las distintas «oleadas» o «generaciones» de derechos que hoy se distinguen habitualmente: Una primera generación se centra en libertades y derechos civiles básicos y formales (por ejemplo habeas corpus). Una segunda reivindica los derechos igualadores pues atienden a las circunstancias reales de los ciudadanos (p.e. derecho a la educación con independencia de la desigualdad económica). Una tercera politiza los derechos fraternos que reconocen recíprocamente las diversidades individuales o colectivas (p.e. derecho a la diversidad de género u orientación sexual). Finalmente y para algunos (p.e. Peter Singer), se puede incluir una emergente cuarta generación de derechos asimilables a los anteriores (p.e. derechos de las generaciones futuras, a la protección de los animales o al medio ambiente).

Respecto a esta última generación, hay quien dice que tales derechos de no-humanos, sólo pueden pensarse y legitimarse en la medida que implican a humanos y despicrtan el reconocimiento o dignidad de éstos. El propio Hegel podía pensar así, pero, en tanto que filósofo de la totalidad, siempre insistía que lo aparentemente no-humano (por ejemplo lo tratado en «la filosofía de la naturaleza») estaba en unidad dialéctica con lo más cxplícitamente humano (p.e. lo tratado en «la filosofía del espíritu» o la «filosofía de la historia»).

Una filosofía sistcmática y de la totalidad no podía escindir ni parcelar esa profunda unidad dialéctica, sino al riesgo de recaer en la limitadora «filosofía representativista» quc surge de un entendimiento escindidor e incapaz de elcvarsc a la razón holista, reconciliadora y sintética. Nótese que en la filosofía hcgeliana dc la historia, lo natural y animal también forma parte de la «astucia de la razón», de la «razón en la Historia» y el «espíritu universal o «del mundo como totalidad». Para Hcgel la dialéctica del reconocimiento tiene que ser totalmente universal, sin cortapisas, pues sin reconocer la dignidad del otro (incluso lo aparcntementc no humano), tampoco no podemos reconocer la dignidad humana ni ser reconocidos como dignos de ella.

RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Como vcmos, Hegel es el filósofo por antonomasia de la libertad y dcl reconocimicnto. Aún más es el filósofo de una libcrtad para la cual el reconocimiento (*Anerkennug*) es esencial, y de un reconocimiento que tiene la libertad como esencial. Es evidente que sin libertad no hay auténtico reconocimiento, quizás tan solo tolerancia o cierto respeto paternalista, pero no pleno reconocimiento. Por ello no debe sorprender que tengan una enorme influencia hegeliana los grandes teóricos y defensores actualcs de una libertad inseparable del reconocimiento individual y colectivo. Y esa cuestión es inseparable de la recepción de la filosofía hegeliana de la historia y de su «pariente» la *Fenomenología*.

Veámoslo, pcro avisando que —como todos los grandes filósofos y especialmente los tan complejamente profundos y difíciles de interpretar— Hegel ha sufrido grandes avatares en su rccepción. Aunque ciertamente, la filosofía hegeliana de la historia —con la filosofía del derecho y la historia de la filosofía— se ha mantenido como muy generalizadamente leída e influyente. Podemos considcrar cl primer gran comentarista contemporáneo a Georg Lasson en *Hegel als Geschichtsphilosoph* (1920), que es un libro muy interesantc, si bien hoy bastante supcrado.

Hay quc reconocer quc —como a veces sucede— cs un francés —Jcan Hyppolite— quien establece y populariza una interpretación

a la vez sistemática, clara y rigurosa de la filosofía hegeliana de la historia. Como Hyppolite y Kojève hicieron antes con la *Fenomenología*, la obra de éste último *Introducción a la lectura de Hegel* (Madrid: Trotta 2014), originalmente publicada en 1948, marca un nuevo estadio en la interpretación rigurosa y detallada de Hegel. A partir de aquí se generalizan las lecturas y divulgaciones con rigor, como por ejemplo la obra primeriza de Armando Plebe *Hegel. Filosofo della storia* (Torino: Edizioni di Filosofia, 1949) o *Hegel's Philosophy of History* de Burleigh T. Wilkins (New York: Cornell U.P., 1974).

En España mencionamos *La dialéctica de la historia en Hegel* (Madrid: Gredos, 1983) del estudioso Ramiro Flórez Flórez y los libros de Gonçal Mayos *Entre lògica i empíria* (Barcelona: PPU, 1989) y *Marxa i sentit especulatius de la història. Comentari a Hegel* (Barcelona: PPU, 1993). Más recientemente sobresalen *Filosofía de la Historia (lo propio como tierra extraña)* (Barcelona: Montesinos, 2007) de Román Gutiérrez-Cuartango y un resultado de la larga producción de Mariano Álvarez y de su discípula M.ª del Carmen Paredes Martín el libro *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2014).

Ahora bien, mucho antes de esas lecturas pormenorizadas, sistemáticas y rigurosas, ya había gran interés y brillantes aproximaciones a la filosofía hegeliana de la historia. Por ejemplo dentro de los círculos existencialistas y cercanos a Heidegger, la obra de Herbert Marcuse *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (Barcelona: Martínez Roca, 1972) que selló en 1929 su enfrentamiento político (por el nazismo) con Heidegger. Significó también un distanciamiento filosófico, pues Marcuse reinterpretaba la evolución del pensamiento de Hegel a Heidegger (incluyendo Dilthey, York, Husserl...) que relativizaba los aportes de este último y a la vez se reorientaba a una historia del pensamiento que culminará en 1941 con su influyente *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (Madrid: Alianza, 1976). Esta última obra, que inaugura su período más innovador, interpreta la importancia de Hegel de forma menos ontológica y más político-social, menos heideggeriana y más marxista, menos cercana a la de la *Ciencia de la lógica* y más a la filosofía de la historia.

Más fiel a la perspectiva heideggeriana en la interpretación y valoración de la filosofía hegeliana de la historia es Hans-Georg Gadamer (Habermas dice que «urbaniza» el salvaje territorio heideggeriano) tanto en su obra *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca: Sígueme, 1977) y en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos* (Madrid: Cátedra, 1990).

A la vez desde y en contra de Heidegger, surge la profunda lectura teológica de la filosofía hegeliana de la historia de su discípulo

Karl Löwith. Se trata de *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía del a historia* (Madrid: Aguilar, 1968), publicada primero en inglés en 1949 y cuatro años después en alemán. Está estructurada en una clave cronológica inversa con lo que —desde la culminación y final de la historia que continua detentando Hegel— revaloriza la visión de la historia de —por ejemplo— Agustín de Hipona o el judaísmo.

También comporta una importante inversión del presupuesto hegeliano del necesario progreso humano hacia la racionalidad, el reconocimiento y la libertad *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (Barcelona: Grijalbo, 1976) de Georg Lukács (original de 1954). Desde el marxismo e influido por Marcuse y sobre todo por la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, Lukács confirma Hegel como culminación de la visión racionalista de la historia —si bien idealista y no materialista—. Significativamente lo sitúa justo antes de la deriva irracionalista que analiza y que define una filosofía de la historia muy siniestra y peligrosa.

El marxismo tendía a criticar —por metafísica e ideológicamente burguesa— la filosofía hegeliana de la historia, sin negarlo Jacques D'Hondt la reivindica y revaloriza reconociendo el agudo análisis hegeliano de la conflictividad humana en todas sus facetas. En tal dirección destacamos el libro de 1966 *Hegel, filósofo de la historia viviente* (Buenos Aires: Amorrortu, 1971) y sus complementarios *De Hegel a Marx* (Buenos Aires: Amorrortu, 1974) y *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel* (1968)[3].

En todas las obras mencionadas, la historia hegeliana aparece como una dialéctica progresiva hacia la libertad racional y el reconocimiento pleno de la humanidad. Pero es con Alexandre Kojève y sus muy influyentes cursos de los años 1930 que ello resulta «sacralizado» hasta el punto de mostrarse, no sólo como la clave de la historia humana, sino como un final tan decisivo e inminente, como —incluso— ya históricamente acaecido. Siguiendo a Kojève y su visión hegeliana que consideraba la lucha por el reconocimiento el motor básico de la historia, el politicólogo Francis Fukuyama interpretó la caída del «muro de Berlín» en un famoso artículo de 1989 y el triunfo definitivo y universal de la democracia liberal en su muy polémico libro *El fin de la Historia y el último hombre* (Barcelona: Planeta, 1992). El reconocimiento de lo humano por y para todos los humanos se habría producido en lo esencial, con lo cual la historia habría culminado y

[3] Hay traducción no muy buena y además prácticamente inencontrable en Buenos Aires: Corregidor, 1976.

sólo quedaría que todo el mundo reconociera finalmente la realización de la predicción hegeliana... Y —cosa muy importante— actuara en consecuencia.

Sin duda hay muchos otros pensadores que dudan y critican esa idea de «escaton», advenimiento o momento culminante que finaliza la historia, pero —aún así y sin duda— consideran que el reconocimiento se ha convertido en la cuestión central en los debates, por diversos que sean. Podemos destacar el caso paradigmático de Axel Honneth,[4] el actual director del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, o de Robert B. Pippin[5], de especializados comentaristas de los textos hegelianos como Ludwig Siep[6], de filósofos muchas veces considerados comunitaristas Charles Taylor[7] y —más vinculado al liberalismo— Will Kymlicka[8], de feministas de distintos talantes como Nancy Fraser, Judith Butler o Seyla Benhabib[9], de filósofos normalmente considerados analíticos como Robert Brandom[10] o John McDowell[11], e incluso de politólogos como Samuel P. Huntington[12].

Hay que reconocer que sólo recientemente y gracias a las aportaciones de pensadores como los mencionados, el pensamiento de Hegel parece superar ataques y significativos malentendidos sobre

[4] Nos remitimos especialmente a sus libros ya clásicos: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997, y el escrito en colaboración y polémica con Nancy Fraser*¿Redistribución o reconocimiento?*Madrid: Morata, 2006.

[5] Véase especialmente *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge U.P., 1989, y *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit,* Princeton: Princeton U.P., 2011.

[6] Ludwig Siep (*La actualidad de la filosofía práctica de Hegel. Hegel y el holismo de la filosofía política*, vol 1, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2010) destaca las aportaciones hegelianas sobre la libertad y el reconocimiento para la filosofía social y del derecho actuales.

[7] Destacamos a sus libros ya clásicos *Hegel*, Barcelona: Anthropos, 2010 y *Hegel y la sociedad moderna*, México: FCE, 1983.

[8] Por ejemplo su libro de 1989 *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon Press.

[9] Destacamos su obra conjunta (también con Drucilla Cornell) *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (New York: Routledge, 1994).

[10] Además de hacer dialogar a Hegel con la filosofía analítica, últimamente está trabajando en su proyecto de libro *A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology* (en prensa).

[11] Véase su obra más importante *Mente y Mundo*, Salamanca: Sígueme, 2003 y el libro *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars* (Cambridge, Mass.: Harvard U.P. 2009).

[12] Su polémica y no muy puramente hegeliana (pero saludada generalizadamente como tal) visión del reconocimiento cultural y civilizatorio está en la base de su influyente libro *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Barc*elona: Paidós, 2005.

su concepto de libertad y de reconocimiento. Es el caso por ejemplo de los que van de Kierkegaard y Schopenhauer hasta Rosenzweig i el existencialismo, que le acusan de someter totalmente lo individual y personal ya sea a lo abstracto metafísico, ya sea al dominio fáctico del Estado o de la historia. Por otra parte también han permitido superar la idea extendida por Marx y muy cara en muchos autores cercanos al marxismo de que Hegel idealizaba el Estado y las formas políticas de su tiempo sin darles un sólido anclaje en las realidades históricas más materiales. Con ello, Hegel obviaba o difería el detallado análisis de la conflictiva encarnación «real» de las libertades y del reconocimiento colectivo e ideológico.

Sin reconocimiento es imposible la libertad

Hegel afirmaba que nadie puede saltar «más allá de su sombra» y su tiempo, y ello rige también para él mismo. Pero en muchos aspectos anticipó la centralidad actual de la problemática del reconocimiento. A pesar de, o precisamente por, su crudo realismo histórico-político, Hegel mostró que sin libertad no hay auténtico reconocimiento, a la vez que sin reconocimiento toda libertad es «despotismo», «libertinaje» y no merece ese nombre.

Ya en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel argumenta la degradación como sujeto libre de la figura del siervo, el cual está faltado de libertad precisamente por carecer de reconocimiento y viceversa. Hegel incluso denuncia también el fracaso último de la figura del «señor» debido a su unilateralidad, la cual no permite ni la auténtica libertad ni el auténtico reconocimiento.

Ciertamente el señor se beneficia del «reconocimiento unilateral y desigual»[13] del esclavo, sin que ese también lo reciba recíprocamente. Pero entonces — argumenta Hegel — ese reconocimiento no vale nada y no es pleno, no proviene de un auténtico sujeto y ese reconocimiento unilateral recibido por el «señor» falta de dignidad, fuerza, valor y sentido, no es por tanto auténtico reconocimiento. Pues lo que vale como la «esencia» y «verdad» del Señor (aquello por lo cual se ha constituido como tal) es «la conciencia servil», provocando que lo que el señor cree que ha «ganado» como «su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser». Cree haber ganado «el señorío», pero tan sólo ha ganado y sometido «la servidumbre». El señor, pues, sólo ha alcanzado un falso y deficitario reconocimiento que no puede fundamentar la auténtica libertad.

[13] «Ein einseitiges und ungleiches Anerkennen». Hegel *Phänomenologie des Geistes*, Genhard Göhler (ed.), Frankfurt/M-Berlin-Wien: Ullstein, 1973: 118.

Como vemos, Hegel no defiende cualquier libertad ni cualquier reconocimiento. Pues la libertad presupone un cierto reconocimiento de la individualidad y de los otros, los cuales a su vez tiene que reconocer lo que es real efectivo en un momento histórico dado (por ejemplo el Estado con sus determinaciones «objetivas»). Ni la libertad ni el reconocimiento pueden ser unilaterales y, además, tienen que estar objetivamente relacionados con la realidad efectiva del mundo y de la historia. No son un desiderátum pero ahora mismo utópico, sino un definiendum de algo real y efectivo ahora mismo (aunque algunos matices todavía estén en discusión).

Por eso, la filosofía hegeliana de la historia realiza la libertad y el efectivo reconocimiento sólo a través de una dialéctica que convierte en saber para sí y plena realidad efectiva, la abstracta y en sí[14] condición de la historia. Además tal reconocimiento debe darse a través de «portadores» humanos (ya sean individuales —grandes hombres—, ya sean colectivos —pueblos—) que sólo tras la conflictiva exteriorización y superando su alienación llegan a ser capaces de reconocer y realizar efectivamente su propia libertad.

Ese proceso es el núcleo especulativo de la filosofía de la historia y que va del mundo oriental al cristiano-germánico de su tiempo pasando por el griego y el romano. Reducido a su clave más básica, es un proceso de realización de la libertad, pues en el Oriente antiguo sólo uno era libre (o podía serlo), en el mundo griego clásico sólo algunos lo eran (o podían serlo), mientras que el reto de la modernidad y del mundo cristiano-germánico era y es que lo fueran todos (o pudieran serlo)[15].

Creo que la forma perifrástica «pudieron ser libres» (que he añadido en la explicación anterior) está implícita en Hegel, pues sin pleno reconocimiento no hay plena realización efectiva. Siguiendo a Fichte, Hegel sabe que quien elige ser esclavo prueba su originaria y última libertad, aunque su único acto libre sea dejar por siempre más de serlo. En tal caso pudiendo ser libre (y siéndolo de manera radical) renuncia a la libertad y se somete. En definitiva, eso quiere decir que no consigue ni «puede» ser libre.

[14] «Von der Weltgeschichte kann nach dieser abstrakten Bestimmung gesagt werden, dass sie die Darstellung des Geistes sei, wie er zum Wissen dessen zukommen sich erarbeitet, was er an sich ist». Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Johannes Hoffmeister (ed.). Hamburg: Meiner, 1980: 61s.

[15] Hemos analizado y comparado las implicaciones filosóficas de esa periodización tripartita con la más compleja cuatripartiva en nuestro artículo «La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano» en G. Mayos, *Macrofilosofía de la Modernidad*, Rota: dLibro, 2012, pp. 223-250.

Como vemos la diferencia clave entre ser efectivamente libre o no serlo a pesar de potencialmente poder serlo, está tan sólo en el reconocimiento, en reconocerse libre con todas las consecuencias. Otra prueba de que la historia universal supera dialécticamente el espíritu objetivo en el absoluto es que sólo es libre aquel que se reconoce (espíritu subjetivo) y es reconocido (espíritu objetivo y absoluto) como libre. Se necesita tanto del reconocimiento propio como del ajeno y mediando las supremas instituciones humanas (que son estatales pero también artísticas, religiosas y filosóficas). Necesita, pues, reconocerse individuo y sujeto —no súbdito o sujetado— tanto en las formas del espíritu subjetivo, en las del objetivo (derecho, moralidad, sociedad civil, Estado, sus poderes y funcionarios) e —inseparablemente— en y por las instituciones cultural-simbólicas del espíritu absoluto. Sin esas condiciones o sin ese bicondicional, no hay auténtico reconocimiento ni, consiguientemente, verdadera libertad según Hegel.

Por eso, por ejemplo, dice Hegel que en el mundo oriental antiguo sólo el déspota puede ser libre, pero que incluso él no lo es efectivamente, porque no sabe o no es consciente de lo que ello implica. Para Hegel, la figura del déspota oriental antiguo no es «para sí» ninguna individualidad personal y además tan sólo goza del «reconocimiento unilateral y desigual» de otros no reconocidos (como la figura del señor en la *Fenomenología*). Piensa Hegel que en el mundo oriental antiguo, incluso el déspota carece de auténtico reconocimiento bajo cualquiera de las formas o momentos del espíritu. Pues no lo tiene en lo que respecta al espíritu subjetivo (ya que no se sabe individuado, como personalidad o individualidad), al objetivo (no se sabe ni como moralidad, sociedad civil ni propiamente Estado), ni al absoluto. Es cierto que a veces parece que el arte, la religión o la filosofía inscriban en lo absoluto el nombre del déspota (p.e. el faraón Ramsés II), pero Hegel considera que en realidad solo se remiten a una «totalidad patriarcal natural» a un todo natural indiferenciado, sin singularidad, sin subjetividad y —por tanto— sin posibilidad de ser sujeto libre.

En consecuencia el déspota oriental, que ciertamente sería quien en ese mundo podría ser libre, no lo es efectivamente, pues no se sabe libre, y poder hacer en principio cualquier cosa o barbaridad, el libertinaje no es la libertad que reivindica Hegel. Para él, el libertinaje absolutista de los antiguos déspotas orientales no responde a las características esenciales de la libertad[16], pues no es «*Autonomie*», ya

[16] Paradigmáticamente analizadas por Ludwig Siep en «Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegel in Jena», *Hegel-Studien, Beiheft 20: Hegel in Jena*. Bonn: Bouvier, 1980. pp. 217-228.

que en tal caso debería ser persona y sujeto. Tampoco no es «*Selbstüberwindung*» o «*Freigabe*» pues el déspota oriental —además de no ser *selbst*, yo y persona individual— tampoco está vinculado a nada que sea también libre y lo reconozca (ni en el plano del espíritu subjetivo, del objetivo ni del absoluto). En definitiva, el déspota oriental vive en la indiferenciación y por eso —especulativamente y en última instancia— es tan poco libre como cualquiera de sus súbditos.

¿Es pleno el reconocimiento no esforzadamente ganado?

Como vemos, tanto en el mundo oriental antiguo como en la figura del señor-siervo, la imposibilidad —a la vez ontológica y gnoseológica— de auténtico reconocimiento impide la libertad. Ahora bien, en el mundo clásico griego eso ha cambiado, pues algunos pueden ser libres y reconocerse entre sí como libres. Lo son individual y personalmente, pero sobre todo en el ethos, las instituciones político-estatales, el arte, la religión y la filosofía.

Otra cosa es que ese reconocimiento incluya (culpablemente diría Kant) una limitación brutal que lo imposibilita al igual que a la libertad. Pues también algunos —de hecho mucho más numerosos— no son reconocidos ni son libres, pues están esclavizados y/o excluidos explícitamente de la política. Hegel entiende que sólo es efectivo el libre, universal y recíproco reconocimiento y eso no se consigue en su adorada Grecia, aún menos en Roma y sólo se hace posible con el mundo cristiano-germánico de su tiempo. Sólo en esa madurez de la historia, a pesar de que mucha gente no tenga demasiado interés con los auténticos libertad y reconocimiento, se abre plenamente la puerta de la libertad y del reconocimiento social.

Como no hay libertad sin reconocimiento recíproco y universal, Hegel termina relativizando los logros —afortunados y que siempre admiró— de la Grecia clásica. Su «bella individualidad ética» y su «unidad sustancial de lo finito y lo infinito», dependía lamentablemente de una fortuna que no había sido ganada esforzadamente en cruda dialéctica histórica.

Y eso separa totalmente la libertad griega clásica de la necesidad agonista y dialéctica nacida de la idea (conjunción de realidad y concepto, de «empiria» y lógica[17]) que es la que preside el mundo cristiano-germánico y moderno. Aquí no es una bella y gratuita conjunción de la idea, sino su conjunción dialéctica de necesidad real-efectiva y lógico-empírica. No es una donación natural —por bella y afortunada

[17] Mayos, Gonçal, *Hegel. Dialéctica entre conflicto y razón*, Barcelona: Red ediciones S.L., 2014 y *G. W. F. Hegel. Vida, pensamiento y obra*, Barcelona: Planeta De Agostini, 2007.

que sea— sino resultado del duro choque dialéctico con la exteriorización, la negación, lo otro de sí, la alteridad. Ahora es resultado de una dialéctica agonista consigo mismo, con el mundo y la sociedad.

Libertad y reconocimiento surgen ahora de un conflictivo *polemós* que posibilita el concepto abstracto de libertad y lo hace concreto, real y efectivo no sólo para uno —cosa ontológicamente imposible salvando quizás a Dios—, ni para algunos, sino para todos. Y además lo realiza no como don gratuito, gracia divina transcendente, ni abstracta donación imperial, sino como conquista humana, tanto individual como social, tanto para sí como para todo-otro, tanto para la particularidad como para la universalidad.

Pues finalmente el reconocimiento se ha conquistado tanto en el plano subjetivo e individual y también en el objetivo del contrato particular, del ethos y el reconocimiento institucional internamente universal para todos los ciudadanos del Estado; e incluso en el absoluto artístico, religioso y filosófico.

Visto así, Hegel es filósofo de la libertad de manera inseparable a ser filósofo del reconocimiento, y además los piensa necesariamente como agonista conquista histórico-social-cultural. Por eso, en todo el pensamiento hegeliano está presente la libertad y el reconocimiento, incluso en algunos de sus más abstractos, esenciales y ontológicos planteamientos. Pues la importancia del reconocimiento en Hegel nace ya de su concepción metafísico-ontológica esencial de la «sustancia que es sujeto» que es clave para su noción de «espíritu universal» y que subyace a toda su filosofía de la historia.

Reconocimiento en y a través de la substancia-sujeto

Ya en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel afirma que lo esencial de su propuesta especulativa radica en que lo verdadero no es tan sólo como substancia, sino también y sobre todo como sujeto[18]. Pues bien, ello es mostrado a través del desarrollo empírico-real del devenir de la historia universal. Así, Hegel supera decisivamente a Spinoza, pues muestra el desarrollo efectivo en la historia de la substancia única y total(izadora) y ésta no queda sólo —en abstracto— causa y conocimiento sui.

Con ello Hegel muestra (quizás de la manera más plena y pormenorizada) que el reconocimiento es una característica esencial

[18] «Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.» Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Gerhard Göhler (ed.), Frankfurt/M-Berlin-Wien: Ullstein, 1973: 21.

humana y una exigencia que estructura su desarrollo histórico. La filosofía hegeliana del reconocimiento culmina la modernidad precisamente al pensar el absoluto como autoconocimiento en y a través de sus exteriorizaciones. Pues, para Hegel, el absoluto, además de ser lo substante, necesita devenir como autoconocimiento, necesita conocerse, reconocerse.

En definitiva, para ser con plena efectividad, el absoluto moderno necesita re-conocerse dialécticamente a través de lo otro. Para Hegel el absoluto, el verdadero ser o substancia no puede devenir simplemente como naturaleza, sino que necesita devenir historia y espíritu. Éstos también tienen una existencia natural y empírica, pero son capaces de transcenderla a través del autoconocimiento y deviniendo testimonios de sí (e incluso de la naturaleza ciega a sí misma).

En este aspecto la filosofía hegeliana de la historia (así como su sistema completo) culminan y efectúan la suprema exigencia ontológico-gnoseológica de ser testimonio (de sí mismo y de lo otro) que Pascal destacó en la débil «caña pensante» que es el hombre. Eso sí, Hegel inmanentiza la transcendencia pascaliana y exige que la «caña pensante» —para ser tal— se reconozca en lo otro de sí, en sus institucionalizaciones socio-políticas y filosófico-culturales históricas. Por tanto, tiene que abnegarse en ellas, como Pascal lo hacía en Dios.

En la dialéctica histórico-filosófica que exponemos, Hegel sintetiza a Hobbes, Pascal, Spinoza y Descartes, y supera el idealismo transcendental o subjetivo de Kant y Fichte. Argumenta que la intersubjetividad no se juega simplemente al nivel de humanos iguales, sino que —como hemos visto— también se tiene que validar plenamente en el devenir histórico del espíritu objetivo y absoluto.

En el extremo, para Hegel el espíritu universal —la sustancia-sujeto que subyace a todo y dirige la historia—, si no alcanzase el autoconocimiento, no se efectuaría plenamente. No se realizaría plenamente como «*wirklich*». Sería como mucho una sustancia muda, quieta, ciega, fosilizada, abstracta e indeterminada. Esta perspectiva que supera Hegel, ciertamente ha satisfecho a muchos filósofos anclados en la conceptualización de la esencia del mundo como un substrato o substancia (etimológicamente proveniente de «sub-stare») real inerte, siempre permanente pero sin cambio y, sobre todo, que no tiene realmente el autonocimiento como tarea ni dialéctica.

Recordemos que en las teodiceas cristianas, Dios es «lo que es», la «causa última», «la verdad» y «la justicia» del orden cósmico, e —incluso— en todo momento tiene conocimiento instantáneo y sin mediación de todo. En las primeras escatologías y filosofías cristianas de la historia (por ejemplo Agustín de Hipona o Joachim de Fiore), Dios es el «juez último» y la historia culminará en un «juicio universal» que recompensará o castigará todos los actos. En todas las

mencionadas, Dios es transcendente a la historia y a su propio juicio (es el juez pero en ningún sentido es afectado por su juicio), tampoco deviene en ni por la historia.

En cambio, en un sentido especulativo profundo, para la filosofía hegeliana de la historia (que continúa siendo cristiana), Dios deviene consigo mismo y con su obra, con la historia y el proceso de autorealización y autoconocimiento de la substancia-sujeto. El espíritu universal y Dios «son» con su desarrollo e historia: autorealizándose empíricamente en sus portadores y autoconociéndose a través de ellos, en la medida que éstos se reconocen en el espíritu universal y Dios.

Como vemos, Hegel introduce una enorme exigencia especulativa en su filosofía de la historia y en todo su pensamiento: la creación y el autoconocimiento de Dios —el espíritu universal, la «sustancia que es sujeto»— devienen históricamente. Pues Hegel es profundamente heracliteano y dialéctico, tanto en el orden del ser como en el orden del conocer(se). Todo deviene, incluso la substancia que es sujeto, pues es su historia efectual (eso lo desarrollará maravillosamente Gadamer en su hermenéutica).

Por eso, la sustancia-sujeto no se conoce de una manera plena, transparente, inmediata, perfecta, desde siempre y para siempre, sino deviniendo a través de sus criaturas, modos, atributos, portadores. Y sólo a través de ellos llega a conocerse. Es decir, no es simplemente en sí o para sí, sino que tiene que llegar a ser en y para sí, re-conciliada, re-conocida en y a través de lo aparentemente otro. Tiene que volver a ser otra vez una, reabsorber en sí misma todas sus exteriorizaciones, escisiones y alienaciones; pero —sólo puede hacerlo— reconociéndose y autoconociéndose a través de ellas.

Hegel incluso nos dirá que el quehacer intelectivo humano a través de la filosofía de la historia y la historia del arte, la religión y la filosofía forman parte de esa dialéctica autocognitiva de la sustancia-sujeto. ¡He aquí —en la perspectiva hegeliana— la raíz especulativa de las necesidades experimentadas por la humanidad de reconocimiento, y que marcan el larguísimo y dolorosísimo proceso de la historia! ¡Pues, sin pleno reconocimiento, la condición humana queda radicalmente frustrada e —incluso— la substancia-sujeto debe persistir en su autobúsqueda!

Esa es la tarea que ejecutan —quieran o no— los pueblos, «grandes hombres» y acontecimientos que son «portadores del espíritu universal» y —por tanto— realizan el sentido racional de la historia universal. También lo es de los filósofos, las grandes religiones, los pensamientos ético-cosmovisionales y los genios-obras artísticos. Pues ellos son distintas formas de manifestarse de la substancia-sujeto como absoluto y de re-conocerse como lo absoluto. Por eso las primeras son las formas del «espíritu objetivo» y las últimas del «espíritu

absoluto» en el sistema hegeliano. Por eso también, la filosofía de la historia universal es la privilegiada transición de unas a otras.

Insistimos, pues, en que hay que interpretar especulativamente la historia universal de Hegel como el devenir de la sustancia-sujeto, su exteriorización empírica y —finalmente— su autoconocimiento. Aquí, no le basta a Hegel decir aquello de «yo soy el que es» y presuponer sin mayor problema el autoconocimiento en sí. Pues, para Hegel aquí la cuestión esencial es pensar ¿cómo se autoconoce?

Para un cristiano como Hegel, la respuesta sólo puede ser: se conoce y llega a ser plenamente a través de su creación, a través de sus criaturas, a través de sus obras, a través de sus portadores en la historia. Esos portadores y reveladores del absoluto son los hombres que —a pesar de su debilidad mortal— pueden ser testimonio de la verdad, del mundo y de sí mismos. Y precisamente por ello, también son testimonio (incluso en rango supremo) de la sustancia-sujeto absoluta, universal y totalizante que los constituye.

Como la sustancia-sujeto se autoconoce y autorealiza a través de sus portadores, exteriorizaciones, momentos, épocas y pueblos históricos... es una con ellos. Sin duda, ello resonaba en época de Hegel como una filosofía panteísta de la historia, que a muchos sedujo, pero que también generó muchas críticas. Sin embargo, Hegel lo niega pues no afirma que el individuo humano sea Dios (¡ni tan siquiera el género humano como todo!). Ahora bien, Hegel considera que Dios se exterioriza, se efectiva y se conoce a través de sus creaciones, incluyendo especialmente la humana.

Pues, aunque pueda ser muy débil (Pascal), la humanidad es (Spinoza) y tiene el mandato de devenir gnoseológicamente una con el espíritu universal. Ello está tras el desarrollo de la historia universal que realiza —para la humanidad— el tránsito al espíritu absoluto, precisamente por ser capaz de autoconciencia, de tránsito a dar testimonio, de «re-conocer» y «re-conocer-se».

¿El fin de la historia?

Ahora bien, para Hegel (la lechuza de Minerva) el reconocimiento siempre debe partir dialécticamente de una previa exteriorización y superando el peligro de alienación. Por eso la famosa idea hegeliana del «fin de la historia» (que Kojève y Fukuyama han exorbitado) hay que interpretarla como el fin de una historia o dialéctica en el autoreconocimiento. Pero nunca como el final de toda historia, sin posible continuación dialéctica.

Si la historia o la dialéctica tuvieran un final definitivo y, por tanto, se fosilizaran o pararan, dejarían de ser historia y dialéctica. Hegel lo considera imposible y contradictorio, pues en tal caso inclu-

so la substancia que es sujeto perdería alguna de las características esenciales del ser sujeto y se fosilizaría como mera substancia quieta, fija... ¿muerta?

Muy al contrario para Hegel, en la medida que el absoluto es dialéctico, en la medida que la sustancia es sujeto, continúan abiertos la historia, la dialéctica, la autocreación, la libertad y el autoconocimiento. Gracias a ello, el espíritu universal continúa dándose figuras, dialécticas, etc., a pesar de las sucesivas reconciliaciones y los reconocimientos que vaya conquistando. Aunque ciertamente, cada uno de ellos —en su ámbito— es un cierto «final de una historia», de una dialéctica concreta.

Para el heracliteano Hegel, el todo y lo absoluto como dialéctica y como sujeto no pueden cerrarse, no finalizan, no se paran, no mueren. Aunque sí es cierto que, lo que se ha realizado en la historia, ya se puede elevar a ciencia, a filosofía. Entonces podemos decir que aparece un momento parmenídeo donde —relativo a éste— el ser es lo que es y el no ser, no es.

Sólo relativamente a ese nivel concreto —donde de alguna manera está circunscrita y cerrada— ha sido finalizada una muy concreta historia (también en el sentido etimológico de «narración» o «lo narrable»). Entonces la filosofía (la lechuza de Minerva) puede comenzar a escribir en tonos grises lo que —en realidad— existió con colores y dolores muy «vívidos». Entonces quizás, pueda parecer que Parménides vence a Heráclito, al menos momentáneamente.

Concluyendo, en su filosofía de la historia universal y su sistema, Hegel se muestra como el gran pensador del reconocimiento, de la libertad (tanto substancial como individual) y del sujeto autoconsciente. Incluso en sus fundamentos más básicos (como la substancia-sujeto que autorealiza y autoconoce a través de sus portadores) encontramos la indisolubilidad e implicación mutua de libertad y reconocimiento.

Esta es la clave más profunda de la historia universal que debe conquistar efectivamente el reconocimiento recíproco y universal. Así la historia reconducirá la humanidad a su condición y ser fundamental, cuando conquista la libre autoconciencia y el reconocimiento recíproco universal. Y —a través de ellos en la historia— se sabrá copartícipe de la sustancia que es sujeto y del espíritu universal.

La Estética

Raúl Gabás
Universidad Autónoma de Barcelona

Introducción. El texto

Hay un abismo estilístico entre la *Enciclopedia* de Hegel, publicada el año 1817, y sus lecciones de estética, que él empieza a impartir en ese mismo año. En la *Enciclopedia* impera el rigor sistemático, conciso, y las lecciones de estética, en cambio, transmiten un estilo más relajado, propio del ambiente vivo de la docencia. Hegel dio estos cursos de filosofía del arte en el último decenio de su vida, es decir, en la época de madurez. Pese al intento de introducir cierto esquema dialéctico en la estética de Hegel,[1] el rigor sistemático pasa allí a segundo plano.[2] Sin embargo, hay dos modalidades conceptuales que están siempre presentes: la idea que pasa a lo otro de sí y busca la unidad consigo, y la progresiva interiorización y subjetivación en el proceso histórico del arte. Esa música de fondo nunca deja de percibirse.

Lo que Hegel daba a los alumnos es fruto de una feliz síntesis entre el filósofo y el gran conocedor del arte y de la literatura desde la antigüedad hasta su época. En la introducción al «Sistema de las artes particulares» dice: «Yo he visto muchas obras, pero no he visto todo lo que sería necesario para tratar la materia con detalles completos.»

[1] Por ejemplo, P. Szondi, que resalta la presencia de dos unidades dialécticas en la estética de Hegel: unidad de contenido y forma en el parsismo, separación de ambas dimensiones en el arte simbólico, reconciliación en el arte clásico. Este a su vez se convierte de nuevo en unidad inicial, que se escinde en el arte romántico y se reconcilia en la filosofía. Cf. *La poetica di Hegel e Schelling*, Torino 1986, p. 142 ss.

[2] Hotho dice en el prólogo a la primera edición: «En los años tardíos parece que alguna experiencia amarga lo indujo a una forma de exposición cada vez más popular». Cf. *Einleitung in die Ästhetik*, UTB. W. Fink 1984, p. 12

(II, 192)[3] Y más adelante, hablando de *Antígona*, escribe: conozco casi todo del mundo antiguo y del moderno (III, 550). En él impresiona tanto su fuerza conceptual como su erudición. Incluso el que sea escéptico frente a su sistema sacará gran provecho del comentario de las épocas, de los autores y de las obras.

Hegel impartió lecciones de estética en Heidelberg durante el curso 1817-1818 y luego en Berlín durante el semestre de invierno de 1820-1821, los semestres de verano de 1823 y 1826 y, finalmente, el semestre de invierno de 1828-1829. Hegel no publicó en vida sus lecciones. La publicación se debe a su discípulo Heinrich Gustav Hotho (1802-1873), profesor de estética e historia del arte en la Universidad de Berlín, que en el marco de las *Obras Completas* (*Hegels Werke* 1832-1845), editadas por un grupo de amigos, preparó una edición en tres tomos. A la vista de la buena acogida, la editorial Duncker & Humboldt sacó una segunda edición en 1842, a cargo igualmente de Hotho.

En su prólogo a la primera edición encontramos importantes aclaraciones. Se le planteaba el problema de comparar redacciones diferentes para conseguir un texto claro y coherente. Los primeros apuntes de Hegel procedían de 1818 (Heidelberg); probablemente fueron utilizados en Nuremberg durante su enseñanza en el Instituto de bachillerato. En 1820 Hegel emprende una reelaboración con el fin de preparar sus clases en Berlín. El texto entonces redactado sirvió de base para los cursos posteriores. Los cambios en 1823, 1826 y 1828-1829 consisten fundamentalmente en intercalar hojas y pliegos. Hotho, según el propio testimonio, disponía de una base segura de lecciones de 1823, 1826, 1828-1829, y a la vez de apuntes de otros alumnos. Se vio, pues, ante la tarea de fundir los textos. Confiesa que tomó pasajes ora de este año, ora del otro, y que con frecuencia se permitió un cambio en los enlaces y separaciones, en la estructura de las frases, los giros y los periodos hallados en los cuadernos. Pero desestimó la sugerencia de los que pedían una articulación del todo, introduciendo transiciones dialécticas. Conseguida la redacción como libro, Hotho se esforzó por inyectar la vitalidad interna que penetraba el discurso de Hegel.

Cuando Lasson intentó una edición crítica de la *Estética* de Hegel fracasó en su empresa y puso de manifiesto la consistencia del texto preparado por Hotho. En todo caso, el renovado estudio de los

[3] Cuando dentro del texto cito entre paréntesis I, II, III con un número arábigo seguidamente, me refiero a las LE, volumen I y II en la traducción castellana en Península de la edición Suhrkamp, y volumen III en el original alemán G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik* III, *Werke* 15, Frankfurt, Suhrkamp 1970. Este tomo está todavía pendiente de traducción.

originales ha sembrado dudas por las discrepancias en pensamientos centrales entre el texto publicado por Hotho y apuntes de alumnos. En consecuencia se han publicado por separado las redacciones de 1923 y 1926 (Gehtmann).

I. Antecedentes de la *Estética* de Hegel

Hegel se refiere al contexto histórico en el que se ha gestado su concepción de la estética mediante el título: «Deducción histórica del verdadero concepto de arte». Sin duda este concepto verdadero del arte es lo que él define como «concepto intuido» o como «irradiación sensible de la idea» (I, 101). Y en la preparación histórica de esa concepción alude en primer lugar a Kant. Este enlaza con la concepción estética anterior a él, centrada en los sentimientos que lo bello hace brotar (Eberhard, Sulzer, Meier, Eschenburg).[4] Kant recibe influjos de Shaftesbury (desinterés en la belleza y sentido común como sentimiento social), Hutcheson (captación de la belleza mediante un sentido interior), Burke (lo sublime entendido como miedo con conciencia de seguridad); y enlaza con Baumgarten, que en su estética pretende desarrollar una ciencia del conocimiento sensible, y entiende lo bello como la perfección del conocimiento sensible. Según él, la actividad estética, a diferencia del pensamiento intelectual, que tiende a terminar el proceso de representación en un resultado de pocas notas, se halla en un movimiento vivo con la multiplicidad y plenitud de las intuiciones, que quisiera unir en su objeto. En lo estético los objetos son tratados en su individualidad y no como casos de un concepto general; allí las cualidades congregadas en un individuo determinado pueden salir a la luz. Baumgarten elabora también el concepto de gusto como una forma de juzgar independiente del entendimiento.

También la estética de Kant gira en torno al análisis de un sentimiento peculiar, el de lo bello. Pero, según él, lo singular de este sentimiento está en que indica la concordancia entre el entendimiento y la sensibilidad para un conocimiento en general, y va precedido por la reflexión previa sobre la comunicabilidad universal del juicio en el que expresamos que algo es bello. Por tanto, el juicio de belleza es el lugar primordial de encuentro entre el entendimiento y la sensibilidad. Por otra parte, según Kant, en lo bello encontramos una cierta señal de que la naturaleza en sus productos encierra algo que está llamado a concordar con nuestra satisfacción desinteresada. «La naturaleza en

[4] Cf. una información más amplia en el Prólogo de Ch. Bérnard a su traducción de la *Estética* de Hegel, contenido también en la traducción castellana de la Biblioteca de los Grandes Pensadores. RBA 2002.

sus formas bellas nos habla figuradamente».[5] Es más, en la antítesis de la antinomia del gusto Kant afirma que el juicio de gusto se funda en un concepto *indeterminado*, que es el concepto de lo suprasensible, emanado de la razón. De esta brotan no solo las «ideas de la razón», sino también las «ideas estéticas», que son intuiciones de la imaginación a las que no puede adecuarse ningún concepto. Y el parágrafo 59 de la *Crítica del juicio* contiene la afirmación de que lo bello es el símbolo del bien moral. Así, pues, por más que Kant atribuya al juicio de belleza un carácter meramente subjetivo y quiera mantener la finalidad en la dimensión de lo reflexionante y no de lo determinante, señala muchos aspectos bajo los cuales lo bello roza la esfera de lo suprasensible y de las ideas de la razón. En consecuencia, Hegel puede ver en Kant una «deducción histórica del verdadero concepto de arte». Le objeta, no obstante, que si bien él señala la disolución abstracta de la oposición entre concepto y realidad, entre universalidad y particularidad, entre entendimiento y sensibilidad y, con ello, muestra la idea, sin embargo, hace de esa disolución y reconciliación algo meramente *subjetivo*, no algo verdadero y real en y para sí» (I, 56).[6] E insiste especialmente en la necesidad de considerar la finalidad como intrínseca al producto de la naturaleza. En general Kant había desarrollado una estética formal. Hegel, en cambio, ofrece una estética del contenido, en el sentido de que el contenido (la manera de autocomprensión del espíritu constituye una unidad con la forma).

Hegel atribuye a Schiller «el gran mérito de haber roto la subjetividad y abstracción kantiana del pensamiento, osando, más allá de esto, el intento de concebir intelectualmente la unidad y la reconciliación como lo verdadero y de realizarlas de forma artística» (I, 59). Pero su alusión a Schiller se basa más en las *Cartas* para la educación estética que en *Calias*, donde el autor de este escrito define la belleza como «forma de una forma», como «libertad en la aparición». Dentro de las *Cartas* resalta especialmente la realización del hombre ideal, que cada hombre real lleva en sí mismo como disposición. Hegel interpreta que la educación estética de Schiller «tiende a formar las inclinaciones, la sensibilidad, los impulsos y el ánimo de tal manera que la naturaleza se haga racional en sí misma y, en consecuencia, también la razón, la libertad y la sensibilidad salgan de su abstracción, a fin de que, unidas con la parte de la naturaleza, en sí racional, reciban en ella carne y sangre. Lo bello es, por tanto, la formación unitaria de lo racional y lo sensible, entendido como lo verdaderamente real» (I, 60).

[5] Kant, KU, § 42, vers. cast. 254.

[6] Sobre la manera de transición de Kant a Hegel, cf. especialmente la página I, 58.

Hegel dedica una atención especial a la ironía, encarnada de algún modo en la filosofía de Fichte, pues, según él, el yo pone todo contenido o determinación, y a la vez puede aniquilarlo de nuevo. Y, en consecuencia, todo en y para sí es mera apariencia. El yo de Fichte es comparable a un artista que pone todo contenido como una apariencia aniquilable. Y de hecho «el individuo que vive como artista ciertamente entra en relación con los demás, vive con amigos, personas amadas, etc.; pero, como genio, tiene por mala esa relación con una realidad determinada, con acciones especiales, así como con lo universal en y para sí, y se comporta irónicamente frente a esto» (I, 63). Hegel atribuye a Friedrich von Schlegel el descubrimiento de esta ironía. Y afirma que sobre todo Solger y Ludwig Tieck asumieron la ironía como principio supremo del arte. E incluso dice que Solger, a diferencia de muchos otros, se veía incitado por la íntima tendencia especulativa a penetrar en la profundidad de la idea filosófica. Y «así llegó al momento dialéctico de la idea, al punto que yo llamo "infinita negatividad absoluta", a la actividad de la idea, que en lo finito y particular se niega a sí misma como lo infinito y universal, y suprime de nuevo esa negación para restablecer lo universal e infinito en lo finito y particular» (I, 65). Con esto termina Hegel su «deducción histórica del verdadero concepto de arte».

II. Fases históricas de la estética de Hegel

Hegel está familiarizado con la belleza en Grecia desde el final de la época de bachillerato. Leyó a Sófocles y en particular su *Antígona* a partir de 1788. Winckelmann dio actualidad al arte griego, y Rousseau hizo que el republicanismo francés buscara sus modelos en las antiguas repúblicas de Grecia y Roma. Para el Hegel de esta época la religión griega es la religión «bella». Y es bello lo que presenta intuitivamente un conjunto de aspectos particulares unificados en una totalidad armónica. La polis griega consigue esta unidad con la mutiplicidad de los ciudadanos. Y así la vida de los atenienses merece llamarse «bella». Hegel oscila entre el recuerdo del pasado y la creación de un nuevo modelo en el futuro. En 1793 Hegel escribe *Religión popular y cristianismo*, con la exigencia de que los principios universales reciban una forma sensible para que lleguen al pueblo. En la elaboración del programa de una religión popular se apropia ideas de Schiller. Este había leído la *Crítica del juicio* de Kant, y quiso complementarla mediante el recurso a Grecia, a fin de conseguir una unidad entre deber y belleza, entre razón y sensibilidad. De hecho Schiller, en *Calias*, entiende por «acción bella» la que sin reflexión emprende espontáneamente una acción buena, por ejemplo, la ayuda espontánea y alegre, sin reflexión sobre la obligación o la utilidad, que

alguien presta a un herido que encuentra en su camino.[7] Para el autor de *Calias* la belleza moral (el alma bella) es la concordancia entre deber y sentimientos. Schiller quiere fomentar los sentimientos nobles.

En *Religión popular y cristianismo*[8] Hegel muestra un trasfondo de Kant, Grecia y Schiller. Probablemente leyó en 1793 *La religión dentro de los límites de la mera razón* poco después de su aparición (1793). En cambio, lo que llamó la atención de Hegel sobre la *Crítica del juicio* fue la lectura de las *Cartas para la educación estética del hombre*, escritas por Schiller. Por influjo de este, Hegel reclama para la religión popular el corazón, los sentimientos, la fantasía, la sensibilidad en general. Como consecuencia del conocimiento de la estética kantiana, Hegel dirá que «el goce de la belleza surge del libre juego de las facultades anímicas».[9] En este periodo la belleza implica para Hegel la dimensión artística, la política (comunitaria) y lo divino como vínculo indivisible de la unidad de la vida en la *polis*. Y así es bella una acción que busca el bien de la comunidad.

Desde 1797 Hegel reside en Frankfurt, donde cultiva el contacto intelectual con Hölderlin. De su obra *Hyperión* toma el tema de la unidad de la naturaleza, que se pierde en mil extravíos y vuelve a sí misma. Está influido a su vez por Platón. Mediante la unión de ambos pensadores desarrolla el trasfondo metafísico de la belleza y del amor. En el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* el autor del escrito proclama la belleza como el acto supremo de la razón, en el que se hermanan la verdad y la bondad, y, además, reivindica una nueva mitología, que ha de convertir las ideas de la razón en ideas estéticas. La filosofía tiene que ser mitológica «para transformar a los filósofos en filósofos sensibles».[10]

En *Fundar una religión* la relación amorosa con el objeto es calificada de «divina». Y en el fragmento *Amor y religión* Hegel dice que los amantes corpóreos constituyen una totalidad divina, donde cada uno es a la vez sujeto y objeto. Y esta totalidad bella es lo divino. En el escrito *El espíritu del cristianismo y su destino* Hegel, refiriéndose a Abraham, aplica el concepto de «belleza» al conjunto armónico de las relaciones afectivas con el hombre y con la naturaleza. En cambio, cuando Abraham asume el destino del pueblo judío está dominado, lo mismo que este, por el objeto infinito (Dios), y carece de amor, belleza y vínculos naturales. El «destino» seguirá maltratando a los

[7] Cf. R. Gabás, «La religión de la belleza y la religión revelada», en M.ª Carmen Paredes (ed.), *Política y religión en Hegel*, Unidad de Filosofía Teórica, Universidad de Salamanca 1995, p. 84.

[8] Momento de transición entre la época de Tubinga y la de Berna.

[9] En *La fantasía religiosa de los pueblos*, 1796.

[10] Hegel, EJ, 220.

judíos «hasta que no lo reconcilien con el espíritu de la belleza».[11] En el escrito mencionado la belleza significa también la reconciliación con las diferencias, en oposición al espíritu del odio. Hegel alude allí al *Sermón de la montaña*, y, refiriéndose a la manera de ser de las personas proclamadas allí como «bienaventuradas», dice: aquí se abre una región de la vida superior al deber moral, la «región bella y libre» de la vida.[12] La expresión «alma bella» indica la actitud del que renuncia al derecho y así no experimenta el dolor de la pérdida. Y cuando la Magdalena perfuma los pies de Jesús, hace una obra «bella». En este contexto Hegel usa las expresiones «bello corazón» y «bella conciencia». Para el Hegel de esta época (1798/1799) belleza y amor constituyen una unidad.

A partir de 1800 (época de Jena) Hegel se abre a una perspectiva histórica, a una diversidad de costumbres, caracteres y religiones en las diversas épocas. Desde ese momento la forma suprema de unificación ya no es la religión, sino la razón. En 1801-1802 Hegel estudia con mayor profundidad la *Crítica del juicio* de Kant. Y tiende a ver en esta obra una anticipación de aspectos de su propia identidad absoluta. Y así la belleza y la teleología en Kant son para él representaciones de la idea de la razón en la realidad. Para Hegel lo absolutamente idéntico existe en la realidad, y la belleza es la idea intuida. La idea de la razón se expone intuitivamente en la belleza. La belleza es lo divino y absoluto que se muestra en la aparición y en la realidad.[13]

En torno a 1805/1806 se gesta en Hegel la convicción de que el cristianismo es la religión verdadera y, por tanto, debe considerarse superior a Grecia. En la *Filosofía Real* (1805-1806) Hegel pone en duda que el arte y la religión sean capaces de proporcionar una mediación adecuada del absoluto, y a la vez reconoce que el Estado griego ha pasado y no puede repetirse.

En la *Fenomenología del espíritu* (1807) el arte cae bajo el concepto de «religión», que se divide en religión natural, religión del arte y religión revelada. Con ello marca ya el triple estadio que aparecerá más tarde en la *Estética*, si bien aquí con la división: arte simbólico, arte clásico y arte romántico. En la *Fenomenología* los estadios de la religión (o del arte) están tratados en paralelismo con las figuras desarrolladas en la obra: conciencia, conciencia de sí, razón, espíritu absoluto. Su totalidad constituye el espíritu en su existencia mundana. La religión presupone todo el transcurso de esos momentos y es su totalidad simple. La religión es la consumación del espíritu, donde

[11] EJ, 298.

[12] EJ, 317.

[13] Cf. DÜSSING, K., «Ästhetische Einbildungskraft und Intuitiver Verstand», en: *Kant-Studien*, 21 (Bonn 1986) 87-128.

los momentos particulares vuelven a su fundamento. Sin embargo, la religión se da en todos los momentos del devenir del espíritu. «El espíritu entero, el espíritu de la religión, es el movimiento de llegar desde la inmediatez al saber de lo que es en sí o inmediatamente.»[14]

En la *Fenomenología*, al hablar de la religión natural, Hegel dice: el espíritu que sabe del espíritu es conciencia de sí mismo bajo la conciencia de lo objetivo[15]. En cambio, al referirse a la religión del arte escribe: «El espíritu ha elevado a la conciencia misma su forma, en la que es para su conciencia, y produce para sí esa forma»[16]. Finalmente, la representación (religión revelada) no se limita a elevar lo sensible hasta la idea, sino que produce interiormente lo representado. Hay, por tanto, una intuición natural, una intuición natural transformada, y un objeto elaborado por la imaginación.

El texto breve y claro de la *Enciclopedia* sobre el arte cambia los títulos usados en la *Fenomenología* para la triple división. En lugar de religión natural, religión del arte y religión revelada, usa la división: arte, religión revelada y filosofía. En esta obra Hegel escribe: «El arte necesita para las intuiciones que ha de producir no solo de un material exterior dado, entre el que se encuentran también las imágenes subjetivas y representaciones, sino que para la expresión del haber espiritual necesita igualmente de las formas naturales que se le ofrecen con arreglo al significado de ellas, significado que el arte ha de presentir y poseer. Entre todas las figuras la humana es la suprema y verdadera, porque solo en ella puede tener el espíritu su corporeidad y, por tanto, su expresión intuible.»[17] Este texto posee una gran fuerza sintética, pues dice que lo natural mismo tiene una capacidad de dar expresión al espíritu, capacidad que el arte ha de interpretar, y a la vez que corresponde a la figura humana la idoneidad suprema para expresar lo espiritual. En consecuencia, el arte griego, que se centra en esta figura, es la culminación de la manifestación artística del espíritu en el reino de lo intuitivo. Ahora bien, el espíritu absoluto no entra en esa conciencia. «El espíritu absoluto no puede ser explicitado bajo tal singularidad de la figuración; el espíritu del arte bello es, por esta razón, un espíritu limitado de un pueblo, cuya universalidad [...] se disgrega en un politeísmo indefinido.»[18] Este texto indica con toda claridad los límites de lo intuitivo para expresar el absoluto y, por tanto, la necesidad de pasar a la religión revelada y a la filosofía.

[14] FDE, Hamburgo, Meiner, 1952, p. 477.

[15] Ed. cit., p. 481.

[16] Ed. cit., p. 490.

[17] Enc., Vers. cast., 582, § 558. La *Enciclopedia* fue editada por primera vez en Heidelberg el año 1817; 2.ª ed. Berlín 1827.

[18] Enc. 583, § 559.

Dada la (matizada y variante) equivalencia entre arte y religión en Hegel, es obvio que otra obra muy importante para su estética sea la *Filosofía de la religión.*[19] Al hablar de la relación de la religión con el arte, Hegel dice explícitamente que el contenido de ambos es el mismo.[20] En esta obra hay aclaraciones muy importantes sobre los términos. Por ejemplo, según Hegel, el sentimiento es la parte interior de la intuición; al arte plástico corresponde la intuición. El sentimiento se refiere a la forma en que el contenido está en nuestra particularidad. La determinación fundamental del sentimiento es la particularidad, lo peculiar de mi subjetividad. El sentimiento es indeterminado, en él puede darse todo. Pero, a la vez, todo lo que tiene su sede en el pensamiento puede trasladarse a la forma del sentimiento. En cambio, la representación se refiere al aspecto objetivo del contenido.

La formación religiosa comienza a partir de la representación, que implica enseñanza, doctrina. Lo que es verdadero se aprehende por la representación y el pensamiento. La religión es la conciencia de la verdad absoluta, tal como esta es para todos los hombres. Ella reviste ante todo la forma de la representación. La representación incluye formas sensibles (imágenes), sacadas de la intuición inmediata. La imagen toma su contenido de la esfera sensible. Pero la representación misma es la imagen en cuanto queda elevada a la forma de la universalidad, del pensamiento. Sin embargo, la representación no conecta sus elementos con un vínculo necesario, sino que los une con la simple cópula (con la «y»); en ella lo uno está junto a lo otro. En cambio, el pensamiento exige la necesidad. En él lo uno es referido a lo otro, y así aparece la contradicción. La representación se halla en constante inquietud entre la inmediata intuición sensible y el auténtico pensamiento.

III. Articulación de la Estética

1. La idea

La estética de Hegel forma una unidad con su sistema filosófico, panteísta o cercano al panteísmo. Él retiene el contenido fundamental de la fe en el Dios cristiano bajo el concepto de la «idea». La «idea» de Hegel funde en un proceso unitario la duplicidad de Dios y mundo. Para él, lo que existe eternamente es la idea, que mantiene unidas todas las esencias en una interioridad replegada. Desde esta interioridad la idea se despliega como lo otro de sí mismo, como el mundo material, que a primera vista es una multiplicidad inconexa, pero lleva en

[19] Con textos que proceden por lo menos del año 1821 en adelante.

[20] LFR, ed. cit., I, 280.

su fondo la idea como su actividad motriz. La materia muerta apenas ofrece ningún destello de vida, si exceptuamos ciertas regularidades y simetrías; luego en los organismos vivos aparece una interconexión, una finalidad. Con la aparición del hombre tenemos un ser dotado de conciencia de sí y situado a su vez frente a un mundo de objetos, que él empieza a configurar, buscando una superación de la contraposición entre lo subjetivo y lo objetivo. Lo que llamamos «objetivo» puede ser una cosa no configurada por el hombre, así un mineral, o bien algo donde está marcada la impronta del hombre, como en el caso de los utensilios, las costumbres, las leyes. Hegel llama «espíritu subjetivo» a la conciencia de sí mismo, y «espíritu objetivo» a lo que el hombre ha acuñado, pero existe como distinto de la conciencia subjetiva. La actividad de la «idea» no descansa, y tiende a unificar los dos polos. Así entra en acción la dimensión del «espíritu absoluto», que funde el polo subjetivo y el objetivo en una totalidad viva.

Hegel distingue entre *concepto* e *idea*. El concepto es la unidad de determinaciones diferentes, por ejemplo, en el concepto de hombre: sensibilidad y razón, cuerpo y espíritu; igualmente el yo contiene una multiplicidad de representaciones en una unidad concreta. Pero ese contenido está comprimido en una unidad ideal. En el concepto las determinaciones se dan en forma de unidad y universalidad ideal, o sea, de modo replegado, sin poner una cosa fuera de la otra. El concepto como unidad ideal lleva en sí la dinámica y la exigencia de la propia realización. Se comporta como el germen que se desarrolla en la planta. La «idea» es la totalidad por la que el concepto se da existencia en la objetividad y se restablece la unidad ideal en lo particular. Hegel define la idea como una objetividad en la que el concepto se refiere a sí mismo. La idea comprende el aspecto subjetivo del concepto, su aspecto objetivo y la unidad mediada de ambas totalidades.

Tanto en la vida del sujeto como en el ámbito de los objetos se produce una dispersión de aspectos, de manera que no aparece a primera vista la conexión entre ellos. En el sistema de necesidades y en la vida organizada del Estado Hegel ve una primera disolución de la oposición entre la libertad del sujeto y el mundo objetivo. Es decir, en la pluralidad de productos del mercado y en la organización estatal, el individuo se pone en contacto con objetos y relaciones que llevan un sello humano y constituyen de algún modo un todo organizado (mercado, Estado). El Estado en concreto es una unidad consumada en sí misma: el monarca, el gobierno, el poder judicial, el ejército, las instituciones de la sociedad civil, la vida social, los derechos y deberes, los fines y su satisfacción. En todo ese conjunto organizado está en acción la idea. No obstante, continúa Hegel, el hombre siente allí una limitación y necesita una confirmación y un respaldo superior. «Lo que así busca el hombre, inmerso por doquier en la finitud, es la

región de una unidad superior, más substancial, donde las oposiciones y contradicciones de lo finito encuentran su última solución y la libertad puede hallar su satisfacción plena.» (LE I, 91). Este texto sin duda conecta con la preocupación por la existencia fragmentaria que Schiller había descrito.

La esfera superior en la que se supera lo fragmentario y se alcanza la verdadera totalidad es la religión. «Pues la religión es la esfera general en la que la concreta totalidad *una* se hace consciente para el hombre como su propia esencia y esencia de la naturaleza [...]. Por la ocupación con lo verdadero como el objeto absoluto de la conciencia, también el arte pertenece a la esfera absoluta del espíritu y, por eso, según su contenido, se halla en un mismo suelo con la religión, en el sentido especial de la palabra, y con la filosofía. Pues también la filosofía tiene a Dios por único objeto y así es esencialmente teología racional y, por estar a servicio de la verdad, un permanente culto divino.» (I, 92 s.). En este texto aparece la equiparación entre arte y religión. ¿En qué sentido? Ambos buscan lo más íntimo del hombre y su parentesco con la vida de la naturaleza, ambos buscan aquel anillo reconciliador por el que durante ciertos instantes vivimos en la unidad y la paz dentro de lo más hondo de nuestro espíritu.

Arte, religión y filosofía son tres flechas que apuntan a un mismo corazón de la vida. Las tres expresan el mismo contenido. Se distinguen por la manera de presentarlo, de aprehenderlo, de aprehenderse a sí mismo en la propia esencia. La primera manera de aprehensión (el arte) es inmediata, es un saber bajo la forma de lo sensible y objetivo; el absoluto se manifiesta allí como intuición y sensación. La segunda manera de aprehensión se da en la representación (religión), y la tercera en el pensamiento libre (el pensar que se piensa) del espíritu absoluto (filosofía).

2. El arte se deduce de la idea

La Estética de Hegel se divide en tres partes: 1.ª) la idea de lo bello artístico o el ideal; 2.ª) desarrollo del ideal en las formas del arte bello (esta parte comprende desde las primeras formas artísticas hasta el final de la forma romántica del arte); 3.ª) El sistema de las artes particulares. Todas estas tres partes están marcadas por la naturaleza intrínseca de la idea, que es interioridad latente, transición al reino exterior de la naturaleza, reconducción de esta exterioridad a la interioridad (arte simbólico), interioridad que se despoja de lo sensible (arte romántico, religión), interioridad que se mueve en su propio elemento (filosofía). Y la parte tercera (sistema de las artes) también está organizada según el grado creciente de interioridad (desde la arquitectura hasta la poesía).

Según Hegel, el arte en cuanto forma exterior y la belleza como adecuación del concepto con su aparición exterior vienen dados por la naturaleza de la idea, pues esta es una interioridad que ha de realizarse externamente. En cuanto el concepto permanece de modo inmediato en unidad con su aparición exterior, la idea es bella. Para Hegel, lo bello es la irradiación sensible de la idea, o sea, es la idea percibida en su aparición, a la manera como en la mirada de una persona captamos lo peculiar de su vida interior. El objeto bello hace que en su existencia aparezca su propio concepto como realizado (I, 104). El objeto bello es considerado como fin en sí mismo, con lo cual es sustraído al reino de lo finito, de lo utilitario. En él la forma exterior aparece como «la forma que habita dentro de la realidad según su concepto y que se configura desde su interior» (I, 104).

Desde esta base conceptual Hegel analiza el ideal del arte que se deduce de la idea. Primero analiza el ideal que se desprende de la naturaleza de la idea y luego su realización en Grecia. Pero no hay duda de que el arte griego está ya presente cuando analiza el ideal en cuanto tal. El ideal exige, por ejemplo, que la forma exterior corresponda al alma, que la existencia externa sea toda ella expresión de lo espiritual, que todos los puntos de la superficie se transformen en ojos, es decir, en radiante manifestación de lo interior. El arte ideal tiene que prescindir de lo exterior y casual, pero ha de mantener la «individualidad», a diferencia de lo conceptual, y así actúa en aquel punto medio en el que coinciden lo meramente interior y lo meramente exterior (I, 141 s.). Los ideales de los dioses griegos son individuos a los que, dentro de la universalidad, no les falta una determinada característica. El individuo ideal ha de aparecer concentrado, como retornando hacia sí, para formar una totalidad y armonía superior. Por eso muestra una serena quietud y felicidad.

Muchas expresiones de Hegel sobre el ideal están cortadas por el patrón del modelo escultórico, pero él no olvida las artes poéticas, en particular la acción dramática. Lo que en el ámbito de la escultura se caracteriza como «quietud y felicidad del ideal», en el campo de la acción dramática recibe el nombre de «autonomía», que consiste en la compenetración entre individualidad y universalidad. Esa fusión se da cuando el individuo que actúa es una encarnación de los poderes fundamentales de la época. En el Estado moderno no hay autonomía porque las funciones están muy fragmentadas. Hegel encuentra el ideal del drama en la «época de los héroes», cuando lo moral y lo justo dependen exclusivamente de individuos. Allí «los héroes son individuos que, desde la autonomía de su carácter y de su albedrío, toman sobre sí el todo de una acción y la realizan; en ellos, la ejecución de lo recto y moral se presenta como un sentimiento individual» (I, 165). Hegel cita en concreto la figura de Hércules, los héroes homéricos,

Carlomagno, los caballeros de la mesa redonda, el Cid. Es obvio que el estamento preferido en el arte dramáticos es el de los príncipes.

El arte procura encontrar situaciones interesantes que hagan aparecer los intereses importantes y profundos del espíritu. Los propulsores de la acción son «los poderes generales», las necesidades esenciales del pecho humano. Hegel da el nombre de «pathos» a los poderes generales en cuanto viven en el pecho humano y mueven el ánimo humano en lo más íntimo. El «pathos» constituye el auténtico punto medio, el verdadero dominio del arte. Hegel presenta como «carácter» la concentración de los poderes generales en un individuo concreto para constituir una totalidad y singularidad. «Un hombre verdadero incluye muchos dioses, y encierra en su corazón todos los poderes que están desplegados en el círculo de los dioses; el Olimpo entero está congregado en su pecho.» (I, 207) El carácter tiene que mostrar esta riqueza.

IV. El desarrollo histórico del ideal

1. Formas de simbolismo antes del arte clásico

Hegel da la denominación genérica de *arte simbólico* a todo el periodo anterior a Grecia, donde se realiza el *arte clásico*, al que sigue el *arte romántico*. Dentro del arte simbólico distingue entre el *simbolismo inconsciente* y el *consciente*. El simbolismo inconsciente es el que no ha llegado a una conciencia clara del contenido y de la forma de expresión en su adecuación e inadecuación. Llegamos al nivel del simbolismo consciente en la poesía hebrea, que tiene conciencia de un Dios elevado sobre toda imagen.

¿Por qué el arte de todo el periodo anterior a Grecia se llama simbólico? Para Hegel el símbolo es una forma externa que significa algo distinto de ella. Por tanto, todo el periodo del arte simbólico se caracteriza por una diferencia entre el significante y el significado, entre la significación y la expresión, entre el contenido y la forma. En el arte simbólico se toma como significante un objeto de la naturaleza (el sol, las montañas, un mono, una vaca...), y este objeto pretende como a tientas dar expresión a una realidad superior. Por tanto, según Hegel, el simbolismo es el proceso por el que el hombre es arrancado de lo meramente natural y conducido a su propia realidad superior como espíritu.

En el primer estadio simbólico, el de la *religión de Zoroastro*, apenas hay diferencia entre el contenido y la forma sensible. Hegel habla de una «unidad inmediata de significación y forma», donde la interior no se ha desligado todavía de la realidad inmediata como significación para sí misma. E incluso se pregunta si los pueblos que tuvieron por primera vez las significaciones esenciales «veían lo

interior mismo como interior y significación, o bien somos *nosotros* solamente los que conocemos allí una significación que recibe su expresión exterior en la intuición.» (I, 288). El absoluto, o sea, Dios o lo divino, tiene allí la presencia inmediata de un objeto sensible, la luz, lo mismo que en otras religiones los torrentes, la Luna, el toro, monos, etc. En la religión de Zoroastro lo bueno y divino es la luz (Ormuz), enfrentado a las tinieblas (Ahrimán). Luz y tinieblas están en lucha entre sí. El deber supremo de cada uno es glorificar a Ormuz como principio de la luz. No aparece allí una interioridad subjetiva a diferencia de la luz como realidad natural. Puesto que en el fondo la luz no remite a un contenido distinto de ella, allí no existe todavía un simbolismo estricto. En conjunto, «lo universal es intuido en unidad inmediata con la realidad de las cosas particulares» (I, 294). También en el arte griego lo universal se intuye inmediatamente en lo sensible, pero allí lo sensible no es una realidad natural inmediata, sino una corporalidad elaborada por el espíritu.

En la *India antigua* el significado comienza a desligarse de una realidad física inmediatamente existente. La lucha por la significación empieza a producir formas artísticas, pero esa lucha es todavía confusa, tanto en la separación entre contenido y forma como en el enlace Hegel descubre en la India antigua una figura de conciencia contradictoria, pues allí, de un lado, Brahma, como divinidad suprema, se sustrae por entero a los sentidos y a la percepción, y ni siquiera puede ser objeto de pensamiento. La unión con Brahma implica la desaparición de todo contenido del mundo y de la propia personalidad. Y, de otro lado, en la India antigua se atribuye una carácter divino a los monos, a la vaca Sabala, y a los brahmanes en su condición física. El arte de la India busca la solución de esa escisión a través de lo *desmesurado* de sus figuras. Tiende a despojar lo existente de su limitación, y lo amplía, transforma y desfigura hasta lo indeterminado dentro de la esfera sensible. En la religión de Zoroastro se producía una identidad inmediata en lo natural, en la India se barrunta una diferencia, pero se tiende a producir una identidad mediante la transformación de lo sensible.

Hegel ve realizado el simbolismo estricto, aunque todavía inconsciente, en Egipto. Allí la significación se libera de la *inmediata* forma sensible. Él pone en la cúspide de este simbolismo la imagen del Fénix, que se quema a sí mismo y renace rejuvenecido de la muerte en las llamas y la ceniza. ¿Por qué esta imagen expresa con plena claridad el «simbolismo estricto»? Porque la muerte y la vida después de esta implican una negación de lo natural y una positividad a través de la negación. Se da allí una realidad sensible que significa, pero esta realidad no es la inmediatamente sensible, sino un objeto elaborado (pirámides, memnones) y una alusión a lo distinto de lo sensible. En

las pirámides se hace alusión a la vida de los muertos. «Las pirámides son enormes cristales que esconden en sí un interior, y lo envuelven como una forma exterior producida por el arte.» (I, 314) Y en los memnones (las estatuas rígidas con los brazos adheridos al cuerpo) se produce un sonido cuando les da el sol, es decir, ellos reciben vida de algo diferente. Por tanto, en Egipto el arte se ha desgajado de lo sensible, pero allí se usa a la vez una realidad sensible transformada para referirse a una dimensión distinta de ella. En eso consiste el simbolismo estricto. A partir de lo dicho se explica la presencia abundante de símbolos en Egipto: los números siete y doce en la arquitectura (doce escales y siete columnas), en la astronomía (siete planetas y doce lunas); los jeroglíficos. Los símbolos egipcios buscan claridad sobre uno mismo, pero se quedan en el esfuerzo por llegar a lo que es claro en sí y para sí. De ahí que en el arte egipcio se hagan presentes los enigmas, por ejemplo, el enigma de la *Esfinge*. Edipo derribó la Esfinge al descifrar el enigma. Es decir, el símbolo quedó descifrado al descubrir la significación que es en y para sí, a saber, el espíritu.

Entre el simbolismo estricto y el arte clásico Hegel intercala dos capítulos más. Uno sobre el *simbolismo de lo sublime*, y otro sobre el *simbolismo consciente de la forma comparativa del arte*. En el primero de ellos incluye la poesía india, la poesía mahometana, la mística cristiana y el arte de lo sublime. Lo peculiar de esas formas consiste en que pasa a primer plano el contenido (la divinidad) y queda desvirtuado lo sensible, incapaz de expresar directamente el contenido. Y así esa modalidad roza lo sublime, que excede nuestra capacidad de representación (por ejemplo, en Kant). Y en el simbolismo consciente de la forma comparativa del arte se conocen tanto el contenido, las significaciones, como el modo de expresión, buscado intencionadamente por el sujeto que establece la comparación, que ve la semejanza, expresada en enigmas, alegorías, metáforas, etc.

2. El arte clásico

Según Hegel, el arte clásico tiene como presupuesto el simbólico, que separa la forma y el contenido, y emprende una primera elaboración de la forma para expresar el contenido, aunque sin llegar a una identidad de ambas dimensiones. El arte clásico llega a concebir el contenido como el interior autónomo, lo espiritual, que se hace objeto de sí mismo y elebora la forma de expresión hasta convertirla en intuición externa de esa interioridad. El arte elimina ahora lo que hay de casual y feo en la forma humana, para convertir la corporalidad externa en forma bella, configurada por completo, animada, espiritual y viva. Para llegar a ese punto el arte griego recorre un proceso en el que se desvirtúa lo animal, la naturaleza en general, y pasan a

primer plano los rasgos espirituales del hombre: matanza de animales en las cacerías (Hércules); la carne de los sacrificios utilizada como alimento humano; las metamorfosis animales entendidas como castigo; transformación de los dioses que eran meros poderes naturales (Caos, Tártaro, Erebo, Urano, Gea, Cronos...) en figuras cercanas al espíritu humano, por ejemplo, Apolo, Pallas, Venus... Los nuevos dioses, forjados por los poetas a partir de la tradición, son un despliegue del contenido del espíritu humano. Para Hegel los dioses son una acuñación del interior del hombre. En la mitología griega están representados los poderes principales del mundo, la totalidad de la naturaleza y del espíritu (II, 56). Cada Dios aparece como un ideal que tiene existencia en sí mismo. En Grecia el arte configura la vida pública, ofreciendo relatos, modelos y encarnación de virtudes. La tragedia en particular planteaba el problema del recto comportamiento en medio de la colisión entre poderes de la vida. En ese conflicto el individuo normalmente perecía en aras de un poder superior. Pero la forma de arte más adecuada al ideal clásico era la escultura.

El arte clásico se disuelve por su propia exigencia interna, pues la pluralidad de las determinaciones divinas (de los dioses) exige una transición de las particularidades a su unidad general, al poder uno y universal. Y, paralelamente con esta limitación, la forma de expresión se muestra limitada. Por ejemplo, el ideal plástico no es capaz de representarse como una interioridad que se sabe infinitamente. El sujeto aún está separado de un objeto absoluto. Dentro del arte mismo se desarrolla una modalidad que deshace le feliz unión entre interior y exterior en el arte clásico. Esa modalidad es la comedia (Aristófanes) y la sátira (peculiar de los romanos). Ambas llevan hacia una subjetividad que intenta conseguir el dominio sobre la forma y sobre la realidad exterior. De esa manera el mundo espiritual se hace libre para sí, se repliega en sí (II, 60, 73). La sátira, que muestra su desacuerdo con la realidad empírica, es una forma de transición desde el ideal clásico a una figura diferente.

3. El arte romántico

El nuevo estadio del arte en la Estética de Hegel es el romántico. El principio del arte romántico es el de la subjetividad interna, la elevación del espíritu a sí mismo, por la que logra en sí mismo su objetividad, que antes había de buscarse en lo exterior y sensible. En lo romántico el espíritu deja de considerar lo exterior como una existencia adecuada a él. La subjetividad romántica no es la del mero individuo, sino la divina (la del absoluto). Puesto que el sujeto real es la «aparición» de Dios (encarnación), el arte puede utilizar la figura humana para expresar lo absoluto. Pero en las figuras humanas lo que

se hace intuitivo es el recogimiento del interior en sí, la conciencia espiritual de Dios en el sujeto.

Hegel distingue tres ciclos en el arte romántico: el religioso, la caballería, la autonomía formal del carácter. El punto de partida del *primer ciclo* es la revelación cristiana, cuyo contenido no ha sido inventado por el arte, sino que le ha sido dado previamente en la representación y el sentimiento (II 79, 80, 101, 123), es decir, se ha revelado. Por esto, en el arte romántico Hegel concede la primacía a la religión frente al arte. Hasta ahora el arte había girado en torno a lo exterior. A partir de ahora dará la pauta al arte la revelación que se produce desde el interior (vida de Cristo y de los santos).

El centro de este ciclo es la muerte y resurrección, que según Hegel tiene el sentido de la unión de Dios con una individualidad concreta y la muerte de esta individualidad para convertirse en espíritu. El creyente reproduce ese destino en la penitencia e incluso en el martirio, para renacer en el espíritu. El ideal del arte ya no se realiza como armonía entre lo interior y lo exterior, sino como paz en la intimidad del ánimo, expresando la superación del dolor exterior. El contenido del ciclo religioso es el amor, porque este se relaciona con la muerte de la propia individualidad. Y el amor a su vez conduce a una realización universal en la comunidad.

La muerte y resurrección conduce al *ciclo caballeresco* por cuanto el sujeto, que en el ciclo religioso ha recorrido el camino de lo negativo, aparece ahora libre como sujeto. Este sujeto nuevo se mueve ante todo por tres sentimientos: el amor, el honor y la fidelidad. Los dos primeros reivindican el sujeto singular; la fidelidad, en cambio, busca algo común. El honor es un reflejo de la subjetividad en sí misma, que es algo infinito. «El honor no contiene más que mi yo seco» (II, 131). El amor conecta con el honor por cuanto implica la exigencia de verse reconocido en otra persona. Por el amor, el honor y la fidelidad el interior religioso pasa a la vida mundana. No obstante, al ciclo caballeresco le falta que la interioridad se llene con el contenido concreto de las relaciones humanas, de los caracteres, de las pasiones y de la existencia real (II, 142).

En el nuevo ciclo, que Hegel caracteriza como *autonomía formal de las peculiaridades individuales*, el concreto mundo secular sale a la luz autónomamente en su propio ámbito. Ahora el hombre quiere ver recreado por el arte el presente en su presente. Y así se llega al punto final de la profundización del hombre en sí mismo. En los dioses de Grecia o en la tragedia griega se encarnaban poderes dotados de cierta universalidad, y en el cristianismo medieval el arte trataba de un contenido universalmente válido en todo Occidente. Esos mundos universales desparecen a partir del renacimiento. En su lugar entra en escena el individuo sin más, dotado de un determinado carácter, de

una determinada peculiaridad individual. En este mundo nuevo brillan en el drama teatral los personajes de Shakespeare (*Macbeth, Otelo, Ricardo III...*), por ejemplo. El personaje saca inmediatamente lo que él realiza de su propia naturaleza determinada, que descansa inflexible e imperturbable en sí misma y pasa a la acción desde esta firmeza (II, 146). Y junto a esta modalidad Hegel menciona también el «carácter» anclado en la interioridad como tal, que goza de riqueza y profundidad de vida, pero no logra desplegarse en la acción exterior (así Romeo y Julieta, Hamlet). La subjetividad no vinculada a nada substancial se desarrolla igualmente en el mundo caprichoso de las aventuras, donde el carácter despliega fines casuales, que no se unifican en un todo congruente (cruzadas, búsqueda del Santo Grial, Don Quijote), y finalmente en lo novelesco, donde los individuos se oponen con sus fines subjetivos (amor, honor, afán de mejorar el mundo) al orden existente y a la realidad prosaica.

4. Final del arte romántico

Hegel pone fin a las épocas del arte con el lema: «la disolución de la forma romántica del arte». Se cruzan aquí dos temas: la disolución del arte romántico y la suplantación del arte por la filosofía. El arte romántico se disuelve porque la subjetividad del artista se sitúa por encima de una materia establecida. El arte se ha convertido en un instrumento libre que el artista puede manejar a su antojo. No hay ya ninguna materia vinculante. «El artista se comporta como dramaturgo que crea y expone a otras personas extrañas» (II, 170); está liberado de la limitación anterior a una determinada forma de arte. Toda forma y todo contenido está al servicio y disposición del artista. El tema de la caballería, que en tiempos fue contenido del arte, es tratado cómicamente en Cervantes y Ariosto. El humor, concretamente el de Jean Paul, erosiona y disuelve todo lo que quiere hacerse objetivo y alcanzar una forma fija. La mera subjetividad del poeta manda sobre la materia. «El estar atado a un contenido especial y a una única forma de representación adecuada a esa materia es ya un hecho pasado para los artistas actuales.» (II, 170) Esto significa que el arte ha perdido la función de transmitir el contenido universal de la verdad, tarea que pasa ahora a la filosofía. El arte, en su proceso de liberación e interiorización, ha preparado su propio fin y ha conducido a un estadio superior. Pero ese arte que no tiene ningún contenido determinado está abierto ahora a todo lo humano.

Hegel es contundente en la afirmación de que el arte ya no cumple la función de llevar la unidad del espíritu a la intuición. Ese cometido lo aborda ahora la religión, que trata la cuestión de Dios, y la filosofía, que desarrolla el contenido del espíritu absoluto en

relación con el Estado y la moral. En la actualidad el arte no cumple ninguna función en lo referente a la fundamentación del Estado y de la moral, a diferencia dc Grecia y de la Edad Media. En consecuencia está separado de la religión, no cumple ya la función de hacer intuitivo su contenido.[21] La religión transmite ahora su contenido por medio de la razón.

Pero eso no significa que la importancia del arte para la vida humana haya sido superada sin más. Cabe hablar de una doble función del arte en Hegel. Por una parte, la exposición de las épocas del arte sirve a la formación del individuo, contribuye a que este rebase la inmediata forma sensible. Especialmente en los escritos de la época de Nuremberg (1808-1816), Hegel valora el mundo griego como «ideal de formación». Y, por otra parte, el arte conserva el cometido de tratar los contenidos humanos del presente en su inmensa variedad. Ahora el arte (la intuición) está entretejido con la reflexión; y así sigue ofreciendo una representación sensible del mundo.

5. Sistema de las artes particulares

Hegel construye el sistema de las artes particulares a partir de las tres formas históricas de arte: simbólico, clásico y romántico. Al arte simbólico corresponde la *arquitectura*, que es la más sensible de las artes, pues usa directamente el material exterior. Hegel encuentra la arquitcctura simbólica sobre todo en Egipto, por ejemplo, los llamados laberintos, que son caminos con enredos enigmáticos. Según él, los templos egipcios han sido erigidos como símbolos para significaciones generales. Sus edificaciones llevan entretejidas por doquier significaciones simbólicas. La arquitectura egipcia comienza siendo orgánica (esfinges, memnones), y luego se hace funcional, por cuanto lo externo deja de tener su fin en sí para servir a otra cosa. Por ejemplo, en cl interior de las pirámides se conserva el individuo difunto y lo exterior sirve de envoltura. En cuanto se unen lo orgánico y lo funcional surge la arquitectura bella (la griega). En la arquitectura gótica, núcleo característico del espíritu romántico, desaparece la funcionalidad. Allí se expresa el recogimiento del espíritu en sí. «Estas casas de Dios superan toda finalidad determinada y existen como un todo completo en y para sí» (II, 243). El gótico expresa la elevación al infinito.

El producto peculiar del arte clásico es la *escultura*. Esta tiende a configurar la individualidad espiritual como aparición en lo material. Tanto las estatuas singulares como los grupos nos muestran la figura

[21] Annemarie Gehtmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*. Bonn: Bouvier 1984, p. 253 s.

espiritual en plena expresión corporal. El cuerpo humano, objeto fundamental de la escultura, aunque ya en su condición natural sea una expresión del espíritu, tiene que elaborarse en la escultura como una síntesis de lo universal y lo individual. Para lograr la síntesis ha de intervenir la imaginación pensante. En las estatuas clásicas cada parte existe para sí en su particularidad, pero permaneciendo a la vez en conexión con las partes circundantes y con el conjunto.

En el mundo romántico la escultura deja de ser central en el arte y da paso a la pintura y la música como artes más adecuadas a la interioridad. La *pintura* expresa lo interior, la totalidad de pasiones y satisfacciones, la seriedad religiosa y moral, la belleza ideal de las formas. Es más abstracta que la escultura, pues resume las tres dimensiones espaciales en la superficie plana. Además, expresa las distancias y las formas espaciales con el brillo del color, con el uso de la luz, que es el aspecto menos material de la materia. En la realización de la obra pictórica lo que convierte al pintor en pintor es el color, tema que Hegel trata con abundancia de detalles, tanto en lo referente al material y a la vivencia expresada, como en lo relativo a las escuelas nacionales. Los medios de representación de la pintura son la figura como tal, las formas de delimitación del espacio y el carácter (III, 35).

La *música* da un paso más en la espiritualización del arte. Expresa lo interior como tal, el ánimo humano. Su material es el tono y su configuración: concordancia, separación, unión, oposición, contradicción y disolución de los tonos. Lo música no permita que su forma de objetivación adquiera una existencia fija (III, 133 s.). Según Hegel, el tono abandona el terreno de la figura externa, las formas espaciales, y desparece tan pronto como nace. Por eso la música está vinculada a la temporalidad. El ideal de la música es volatilizar el ser humano en su acontecer temporal. La música capta la percepción de sí mismo sin contenidos intuitivos. Y así mueve el corazón y el ánimo como centro del hombre entero. El tono pone el yo en movimiento mediante el movimiento temporal y su ritmo. La música es formal porque carece de objeto en su contenido y en su forma de expresión. En ella solo descendemos a lo concreto por medio de las relaciones entre tonos y las diferencias de los instrumentos. La música se refiere a la sensación, pero la deja en su inclusión dentro del yo, sin relación con el exterior.[22]

Entre las artes particulares la *poesía* es la que más espacio ocupa en la *Estética* de Hegel, que la considera como el verdadero arte de

[22] Entre las sensaciones musicales menciona Hegel: todos los matices de la alegría, de la broma, del júbilo, del estado de ánimo, del miedo, de la preocupación, de la tristeza, del dolor, de la veneración, de la adoración, del amor (III, 150).

manifestación del espíritu. Este expresa en ella las significaciones configuradas en su interior. Coincide con la música en que usa el tono como material sensible. Pero en la poesía el tono ya no tiene validez por sí mismo, a diferencia de la música, sino en cuanto, convertido en palabra, pasa a ser un medio de manifestación del espíritu. Este carácter instrumental del sonido permite, según Hegel, comprender la traducción de un idioma a otro. La totalidad del mundo contenido en las representaciones se muestra a través de signos distintos del contenido (para irritación de Derrida). La poesía se mueve sobre todo en el elemento de la representación, que es de índole espiritual, y la representación presenta sus contenidos sucesivamente, a diferencia de la pintura, que ofrece una totalidad simultánea. La poesía es el arte total, por cuanto en su campo une la forma de configuración de las demás artes. Como épica da a su contenido la forma de la objetividad, si bien se trata de un mundo objetivo concebido por la representación. En cambio, la lírica habla de lo subjetivo, y recibe el auxilio de la música para penetrar más profundamente en el sentimiento y en el ánimo. Y finalmente el arte dramático reproduce en la representación la acción del hombre.

Lo poético se constituye en la *fantasía artística*, no en la representación como tal. La fantasía poética ha de mantenerse en un punto medio entre la universalidad abstracta del pensamiento y la corporalidad concreta, debe mantener la condición de fin en sí y elaborar el tema como un mundo cerrado, como un todo orgánico (III, 231), de acuerdo con Aristóteles en su definición de la tragedia. Pero la conexión entre las partes no ha de convertirse en la subordinación a una finalidad. Lo universal representado (la acción, el sentimiento, la pasión..., por ejemplo, la ira de Aquiles), no ha de aparecer separado del individuo, como si este sirviera a una universalidad abstracta. En este sentido la obra de arte se demora en lo particular, de modo que la obra poética no avanza con tanta rapidez como las deducciones lógicas; pero no ha de demorarse tanto que se pierda la visión total. Las partes han de tener un nexo secreto basado en su propia naturaleza. La unidad tiene que ser un vínculo interno que aparentemente mantiene las partes unidas sin intención. Se percibe todavía el eco de Schiller cuando Hegel dice que la obra de arte ha de tener la apariencia de una libertad autónoma (III, 254).

Hegel dedica el último capítulo de la *Estética* a la exposición de las tres formas de arte poético: épica, lírica y drama. La *épica* presenta lo objetivo en cuanto objetivo, y así el rapsoda no anuncia su propia pasión, sino que proclama mecánicamente, de memoria, una realidad acontecida (III, 322). Y eso significa que florece donde el sujeto no ha conseguido todavía la autonomía del carácter individual (III, 395):

desde la épica oriental hasta la difusión de los principios de la reforma protestante.

El contenido de la *lírica* es lo subjetivo, el mundo interior, el estado de ánimo. El poeta lírico expresa el sentimiento que lo embarga. En la lírica el sujeto asciende a sí mismo desde el objeto exterior y representa la actividad de la vida interior (III, 416), si bien elaborada como una interioridad universal. La lírica se modula en consonancia con las tres épocas del arte: en la era simbólica es más objetiva (p. ej., elevación en himnos), en la época clásica el sujeto adquiere conciencia de su unión individual con lo universal y convierte interiormente esta unión en conciencia poética, pero en la expresión está atada todavía a firmes rasgos objetivos, por ejemplo, a una imagen plástica de los dioses (III, 466). Así Píndaro une la intuición plástica con el impulso subjetivo de la fantasía. La lírica llega a su apogeo en el arte romántico, que coincide con la aparición de nuevas naciones. Se desarrolla con tanta fuerza, que penetra incluso en la épica y el drama (III, 459), lo cual se debe a que las nuevas naciones han de configurar lo substancial y objetivo como lo suyo propio, y adquieren una creciente conciencia de esta profundización subjetiva. En esta línea es un factor poderoso la reforma protestante, así como la difusión de la lírica cristiana en la edad media. Dentro de Alemania Hegel elogia en particular a Klopstock (1724-1803), venerable en la nobleza de su alma y poesía, aunque sin hacer sombra a Schiller y Goethe, cuya poesía es a su juicio lo más excelso y profundo que poseen los alemanes en la modernidad (III, 474).

El *drama*, finalmente, une la épica y la lírica en una totalidad, que comprende tanto un desarrollo objetivo como su origen en el interior de individuos. Es el estadio supremo de la poesía y del arte. El drama (tragedia y comedia) tiene su cuna genuina en Grecia (III, 538). La principal oposición es allí la que se produce entre el Estado, entre la vida moral en su universalidad, y la familia como lugar de la moralidad natural, tema tratado sobre todo por Sófocles, singularmente en su *Antígona*. La tragedia moderna introduce el principio de la subjetividad, convirtiendo la interioridad subjetiva del carácter en su auténtico contenido y objeto. En Hegel se refleja una lectura detenida de Goethe (*Fausto*), Calderón de la Barca, Schiller (*Los ladrones*, *Wallenstein*) y Shakespeare. En general, en la tragedia moderna los individuos no actúan por lo substancial de su fin, sino que es la subjetividad de su corazón y ánimo la que tiende a desarrollarse (III, 558). Por eso son centrales los caracteres y la colisión entre ellos, a diferencia de la colisión entre poderes morales en la antigüedad. Según Hegel, los maestros en la individuación son los ingleses (*Macbeth*, *Otelo*, *Hamlet*...), a diferencia, por ejemplo, de las figuras abstractas de Calderón (III, 561). El desarrollo de la tragedia antigua conduce

a una reconciliación de los poderes opuestos en virtud de la justicia eterna; en la tragedia moderna los individuos se estrellan contra un poder existente, así Wallenstein contra el poder del Emperador.

Hegel termina con una breve referencia a la comedia, en la que se disuelve lo válido en sí y solo queda la subjetividad segura de sí misma. En ese sentido termina el arte como expresión sensible de lo válido en sí. La *Estética* de Hegel persigue un fin más histórico que teórico, expone el proceso del arte bajo la pauta del concepto de lo bello (III 573). Nada dice sobre el arte del futuro. Dice en todo caso que ha terminado la época en que el espíritu humano se buscaba en la intuición exterior. El espíritu humano camina ahora bajo la antorcha de la filosofía, que puede ofrecer temas al arte, por ejemplo, los procesos de liberación, pero es obvio que en tal caso el arte deja de ser lo supremo y actúa en subordinación al interés filosófico.

La publicación de las diversas variantes textuales indica el interés actual por la estética de Hegel, que ha tenido amplia repercusión en el siglo XIX (K. Rosenkranz, F. T. Vischer, Ch. Weisse...) y en el XX (G. Lukács, G. Gadamer y la hermenéutica en general, Th. Adorno, H. Marcuse, entre otros).

La Filosofía de la Religión

RICARDO FERRARA
Universidad Católica de Argentina,
Buenos Aires

El presente trabajo se limita a introducir a la filosofía de la religión que Hegel desarrolló en sus lecciones berlinesas. En esta disciplina atiende tanto a la vertiente externa de sus confines y horizontes (1) como a la articulación interna que rige sus contenidos (2).

1. SU FINALIDAD: CONFINES Y HORIZONTES

1. De la *religión* Hegel se ocupó siempre, desde sus escritos juveniles hasta sus escritos de madurez. Sin embargo ya desde Jena (1801-1806) modificó su concepto en dos sentidos: subsumió el sentido antropológico corriente dentro de uno «especulativo»,[1] abarcador del sujeto finito y del espíritu infinito, y lo extendió a formas superiores del arte y de la filosofía. La definición de las *Enciclopedias* de 1827 y 1830 transparentó esa doble modificación: «La religión, – tal como puede ser llamada *en general* esta esfera suprema [arte, religión y filosofía] – debe considerarse *tanto* saliendo del *sujeto* y estando en él, como *también* saliendo objetivamente del *espíritu absoluto* el cual, como espíritu, está en su comunidad» (Enc § 554).

El referente principal de esa asidua atención fue la *religión cristiana,* diversamente interpretada y valorada. Sus escritos de Berna (1792-1796) impugnaban su carácter «privado» y «positivo», contrastante con lo público de la religión popular griega y con lo racional de

[1] Enc § 79-82 llama «especulativo» al momento superador de lo abstracto de las determinaciones del intelecto (*Verstand*) y de lo negativo de la razón (*Vernunft*) dialéctica. Según las *Lecciones*: «Lo verdadero en el pensamiento consiste en que lo concreto y real esté puesto como desdoblado [...] en determinaciones *opuestas* y abstractas y que sea captado como la *unidad* de tales determinaciones opuestas. Esto es lo *especulativo*.» LFR I 107.

la moralidad kantiana (Cf TWH I, 9-215), cuyo «maestro» habría sido Jesús. Pero ya sus escritos de Frankfurt (1797-1801), afines a F. Hölderlin, giraron radicalmente hacia un romanticismo panteísta que veía en Jesús la figura del amor (ético) y de la ruptura con lo mundano (Cf TWH I, 239-254, 274-418). Este giro permitiría en Berlín su confesión de un cristianismo luterano (Cf Cartas IV/2, 61) junto al desarrollo de su incipiente atención hacia otras religiones no cristianas.

2. La expresión *filosofía de la religión* no fue forjada por Hegel,[2] pero a él debe su introducción en la docencia universitaria al desarrollarla sistemáticamente en sus lecciones berlinesas, consagrándole un semestre de verano en cuatro ocasiones: en 1821, 1824, 1827 y 1831 (Cf LFR I-III).[3] Diversos factores concurrieron en esta innovación hegeliana. Por un lado, junto a la *crítica* kantiana a la teología natural y trascendental cabe agregar el *fracaso* de su teología ética (Cf W. Jaeschke, 1986: 18-133). Por otro lado, a estos factores teóricos se sumaron otros conectados con la política de la comunidad universitaria. En 1821, ante la inminente publicación de la *Dogmática* de Friedrich Schleiermacher,[4] su adversario en la Universidad, Hegel buscó ganarle la delantera, al menos oralmente, a través de sus lecciones sobre filosofía de la religión.[5] Para amortiguar el choque con la tradición vigente él relacionó la nueva disciplina con la *theologia naturalis* de Christian Wolff en su finalidad teórica de conocer a *Dios* (LFR I, 5-7)

[2] En 1772 el jesuita vienés S. von Storchenau titulaba «filosofía de la religión» un compendio de temas de la teología fundamental católica mientras que en 1787 su cofrade C.L. Reinhold saludaba a la teología ética de Kant como «filosofía sistemática de la religión» (cf W. JAESCHKE, 1992, 748s).

[3] La primera edición crítica de las cuatro lecciones, presentadas por separado y cronológicamente, se concretó hace menos de tres décadas en la edición de Walter Jaeschke: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hamburg: Meiner 1983-85 (en *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vols 3, 4a, 4b y 5). Su prólogo (3, VIs) agradecía la colaboración de los Profesores Ricardo Ferrara (CONICET, Argentina) y Peter Hodgson (Vanderbilt University, Nashville, USA) quienes «tuvieron igual participación en el establecimiento del texto y prepararon sus respectivas versiones», en castellano e inglés. En atención al lector de lengua castellana citaremos según nuestra edición de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Alianza I 1984, II 1987 y III 1988. Identificaremos cada volumen con la sigla LFR y el correspondiente número romano y, con el número arábigo, indicaremos la página. Sobre el contexto histórico, fuentes y criterios de esta edición ver LFR I p. iii-lxv.

[4] Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhängen dargestellt*, Band 1 Berlin 1821, Band 2 Berlin 1822.

[5] Las fechas del inicio del curso (30 de abril de 1821) y de su final («25 de agosto del mismo año») se consignan en el mismo manuscrito hegeliano «*Religions-philosophie*», críticamente editado por Walter Jaeschke en *Vorlesungsmanuskripte I* (1816-1831) en *Gesammelte Werke* 17, 1987.

y de comprender racionalmente la esencia de la *religión* (LFR 7-26). Pero a su vez se distanció tanto de Wolff como de la «fe» de Kant y de Schleiermacher. Estos dejaban un espacio muy estrecho, sea para un «conocimiento» reducido al ámbito físico-matemático (Kant), sea para una «fe» encogida en un sentimiento sin contenido (Schleiermacher) (Cf I 21) mientras que Wolff reducía la religión a doctrina sobre Dios, separada del sujeto, de la comunidad creyente (Cf I 32). Sólo un concepto «especulativo», unificador de ambos contrarios, podría conjugar la universalidad absoluta del *pensar* puro con la singularidad absoluta de la *sensibilidad* (Cf I 107s); sólo el *concepto* especulativo de Dios como Espíritu, objetivado en su *representación* e interiorizado en su *culto,* podría reconciliar la objetividad y subjetividad supremas, «Dios *y* la comunidad», en el concepto de «Dios *en* su comunidad» (Cf I 90ss, 214ss).

Concepto, representación y culto serán así los tres momentos en los cuales la filosofía hegeliana repartirá su análisis de cada grupo de religiones «determinadas» hasta llegar a la religión cristiana como religión «consumada». En ésta, la objetivación del Logos y la realización del Espíritu llegaban a configurar un cabal «argumento ontológico», un pasaje del concepto a la realidad, no derivado de una subjetividad finita (Kant) ni de una proyección antropológica (Feuerbach) sino resultado de un proceso «ontoteológico» cuya clave de lectura era el idealismo absoluto de la Lógica hegeliana, entendida como *ontología y teología natural,* no como mera lógica formal.[6] En aquel se operaba el pasaje de la subjetividad a la objetividad, anticipado en la Lógica del concepto (Cf CL 622ss), donde «lo infinito abarca a lo finito, el pensar al ser, la subjetividad a la objetividad (...) de modo que esta subjetividad, pensar o infinitud abarcadora (*übergreifende*) se distingue de una subjetividad unilateral (*einseitigen*)» (*Enc* § 215, N).

3. Así religión y filosofía se transformaban en una Filosofía *de* la religión [¡genitivo objetivo!] que supera la positividad de la fe y de la revelación (Enc § 573). En este punto del sistema Hegel proponía discutir la relación de la filosofía con la religión, aclarando que «el contenido» de ambas es el mismo «si se prescinde del contenido restante de la *naturaleza exterior* y del *espíritu finito*, que no cae dentro del ámbito de la religión» (*Enc* § 573 Nota). Esa parcial identidad de contenido, dada sólo en los dos extremos del sistema –en la Idea absoluta de la Lógica y en el Espíritu absoluto del arte, de la religión

[6] «No es sólo lógica sino, a la vez, ontología y teología». F. Hogemann y W. Jaeschke en *Die Wissenschaft der Logik* en O. Pöggeler (ed), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*. Freiburg-München 1977, 77ss.

y de la filosofía – no cancelaba la diferencia fenomenológica[7] entre el Dios de la religión y lo Absoluto de la filosofía. Hegel fundamentó esta diferencia en la lección de 1824 con su teoría del doble «significado del significar», a saber, el referido a la *idea* lógica de la cosa o a su *representación* (LFR I 34-37).

3.1 Un primer preguntar —acorde al idealismo— por el significado de la palabra 'Dios' supone la representación poseída por la conciencia religiosa y busca determinar su grado lógico-metafísico: así '*Dios'* significa «lo absoluto *o la idea*» (*ibidem* 34) o la *esencia* comprendida *en el concepto*» (*ibidem* 35).[8] Este significado lógico-metafísico de la palabra '*Dios'* no cancela la diferencia fenomenológica porque «lo que *nosotros* [= filósofos especulativos] denominamos 'lo Absoluto' o 'la Idea' *todavía no equivale* a lo que llamamos 'Dios' » (LFR I 34).

3.2 A la inversa, también cabría partir de una acepción lógico-metafísica tan pura y tan alejada de la *conciencia* corriente que, al preguntar ésta por su significado, esté buscando *un ejemplo, una representación* (I 34). La filosofía de la religión incluye este otro preguntar que conjuga el saber de la Lógica con el lenguaje concreto de la *conciencia religiosa*.

3.3 Sin abandonar el cielo de la Lógica y sin confinarse en la intimidad del sujeto la filosofía de la religión regresa al suelo de la representación (*Enc* § 451s) para desplegar en lo Absoluto el momento de su manifestación: «El es, no sólo la esencia mantenida en el pensar sino también la que *aparece y* se *revela...* Así en filosofía de la religión tenemos como objeto *lo Absoluto en la forma de su manifestación,* no en la mera forma del pensamiento» (I 35s).

4. En parcial identidad con la Lógica la Filosofía de la religión se ocupa de lo Absoluto consumado en Idea y Pensar puro, al estilo de Aristóteles (*Met* XII 9; 1074b 34). En tanto nombra a *Dios*, ella se conecta con la representación de la *conciencia* religiosa; en tanto habla de lo *Absoluto* se distancia de ésta y se resuelve en el puro *saber* de la Idea absoluta; pero, en tanto despliega la *manifestación* del espíritu absoluto, ella procede como mediadora entre la conciencia religiosa y el saber puro de la Lógica. En su lección de 1824 Hegel enfatizaba la finalidad de la filosofía de la religión con tres preposiciones, a saber, «mostrar la razón *en* la religión cristiana... la razón

[7] Para esta expresión de B. Welte ver E. Brito, «La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin» en: *Revue Théologique de Louvain*, 32 (2001) 353-373.

[8] Con cursivas subrayamos la diferencia con la esencia espinosista en la cual la substancia carece del «principio de la personalidad» (CL 474) siendo inferior al concepto «que no es sólo alma sino... personalidad» (CL 725).

de la religión... reconciliar la razón *con* la religión en sus variadas configuraciones, reconociéndolas al menos como necesarias» (LFR III 167). ¿Cuál razón?

2. Su «razón»: la articulación de sus contenidos

2.1. Articulación del conjunto

En sus cuatro *Lecciones* Hegel mantuvo la división del conjunto en tres partes tituladas, respectivamente, *El concepto de religión, La religión determinada, La religión consumada.* Más allá de sus contenidos lo formal de esta articulación respondía inicialmente a una lógica expresada en varias tríadas,[9] entre las que cabe combinar la que rige el *método* de la Idea absoluta (comienzo *Anfang* - progreso *Fortgang* - final *Ende*; Cf. Enc § 238-242) y la que ordena la lógica del «concepto *total*» (*als Ganzes*) (concepto subjetivo – realización objetiva – Idea; Cf. Enc § 162). A esta lógica apelaba el plan esbozado en el *manuscrito de 1821*: «Lo ulterior es el desarrollo del *concepto* [...] que constituye la *realidad* del concepto y a éste, *consumado*, lo eleva a Idea. [...] Tal es el *método* absolutamente verdadero del conocimiento» (LFR I 26s). Así mientras la primera parte trataba del *concepto* de religión, las otras dos desarrollaban su doble *realización*, perfecta en la religión consumada e imperfecta en las religiones «determinadas». La serie de éstas podía iniciar a la *Lógica*[10] *por corresponderse con las determinaciones iniciales (ser, esencia y concepto)* o terminales (*desmesura, necesidad y finalidad*) de sus tres esferas (LFR II 2).

Pero ya en la *lección de 1824* la correspondencia ternaria con la Lógica pasó a ser moderada por otra binaria, en la dupla «religiones de la naturaleza y de la individualidad espiritual», más acorde a las etapas del espíritu[11] que se despega de la naturaleza (conciencia) para relacionarse con el espíritu (autoconciencia). La *lección de 1827* intentó unificar concepto lógico y conciencia fenomenológica del espíritu: «Método es el concepto que se explicita a sí mismo y este es *sólo uno*... Luego aquí *lo primero es el concepto*» (I 76), pero «el *concepto* es el *espíritu*» (I 78). Así «la religión es el espíritu que se realiza en la conciencia» (I 80) en el doble pasaje del espíritu a la conciencia y viceversa, configurando así un doble proceso por el cual uno «se

[9] Cf. R. Ferrara 1994, 145s y R. Heede. 1972, 110 ss.

[10] «Aquellos que ya [estén] familiarizados con la naturaleza del *concepto* [lógico] entenderán esto con mayor precisión, los otros [podrán] ver en esto un *ejemplo* del método absoluto e inmanente de la ciencia» (LFR II 2).

[11] «La sucesión histórica de las religiones está determinada por el *concepto* mismo y no extrínsecamente; está determinada por la naturaleza del *espíritu* mismo [...]» (LFR I 55).

vuelve *consciente* de Dios, del Espíritu, y el Espíritu se *realiza* en la conciencia» (*ibidem*).

Tal es la lógica del concepto *entero* o total (*als Ganzes*), elevado al nivel de la Idea (CL 665) desde lo unilateral del concepto «subjetivo» y desde lo inadecuado de objetividades (CL 622-663) apenas *unidas* a él como el cuerpo al alma (CL 666s). Este concepto está presente en la menor de sus realizaciones aun cuando todavía no se realice libremente como Idea: «Si el Estado [...] no fuera en nada la Idea del Estado [...] su alma y su cuerpo se separarían [...] Pero el peor de los Estados [...] es aún Idea, ya que *existe*» (CL 667). Luego, así como la *Lógica* debe llegar a identificar a la Idea en su máxima alienación, en el ciego sistema mecánico (CL 622-639) y, así como la *Fenomenología* debe poder percibir al espíritu humano en el mismo hueso craneano (FDE 193-207), también la *Filosofía de la religión* deberá reconocer la idea de la religión hasta en el mismo extremo de la magia africana, portadora de la «formidable contradicción» de una «*libertad esclava*» de las potencias naturales (LFR II 160; cf. 158). A esta «razón en la religión» atenderán las lecciones berlinesas en sus respectivas partes.

2.2. **Articulación de cada parte**

2.2.1. *El Concepto de religión o el comienzo (Anfang) de la filosofía de la religión*

Siendo el *Concepto de religión* lo novedoso de las *Lecciones* su imperiosa elaboración configuró una tarea en la que, careciendo de antecedentes, Hegel debió avanzar con vacilaciones y desajustes entre la concepción del plan y su ejecución. Sobre todo, debió desistir de iniciar la disciplina desde la inmediatez objetiva de la «representación» (LFR I 89-122) o desde la inmediatez subjetiva de la «observación empírica» (I 155-205), como lo pretendieron, respectivamente, las dos primeras lecciones. El comienzo de la filosofía de la religión no podía ser sino el espíritu absoluto en cuanto *resultado* necesario de todas las ciencias que la precedían en cuanto «última ciencia» del sistema. Con la remisión a la totalidad del sistema desaparecía «la apariencia de que el comienzo fuera algo *inmediato*» (Enc § 242). Dado que las exposiciones sumarias ensayadas en 1821 (I 122-132) y en 1824 (I 209-214) no resultaban satisfactorias se limitó a apelar en 1827 a la conciencia general (I 251-319). Pero en 1831 regresó al tema en un conciso pasaje que contextualiza el complicado itinerario seguido en esta primera parte:

«En la filosofía de la religión presuponemos la existencia de Dios, pero la filosofía no debe permitir la vigencia de ningún mero presupuesto. Por eso la *teología natural* comenzó con las pruebas de

la existencia de Dios y parece que también aquí habría que comenzar con ello. Pero aquí no consideramos a Dios separadamente [*für sich*], como en la teología natural, sino a *Dios no separado de su saber en la religión,* y así sólo debemos demostrar que *existe la religión* - pero *no en la filosofía de la religión, dado que la prueba ya está llevada a cabo en las partes precedentes de la filosofía que arrojan, como resultado necesario, la religión.* [...] La verdad de la naturaleza es el espíritu y la verdad del espíritu consiste en liberarse de su existencia natural y en *ser y saberse en el Espíritu absoluto - que es la religión.* Así el concepto de religión es un concepto necesario.» (I 333s: Cf I 263-265: nota).)

1. En el *manuscrito de 1821* Hegel enunció el plan de la primera parte en forma vacilante y confusa (LFR I 26) y, lejos de acertar con un comienzo cabal, presentó tres ensayos de comienzo, dejando inconclusos los dos primeros, a saber, «el concepto de religión a partir de la *representación*» (I 89-101), y «su concepto científico o *especulativo*» (I 101-122) donde la religión unifica lo universal del *pensar (Denken)* y lo singular de la sensibilidad (*Empfindung*) (I 108) mientras la representación (*Vorstellung*) juega el papel del inestable e incansable término medio que busca unificar unos extremos que se oponen sin darse tregua (I 113). Finalmente fue el tercer ensayo, sobre «la prueba de la *necesidad* del punto de vista religioso» (I 122-132), el reconocido por Hegel como el cabal «comienzo de la filosofía de la religión».

«Que lo verdadero [reciba] el significado de este universal absoluto, la unidad que abarca en sí a todo lo distintivo, al mundo, conteniéndolo idealmente en sí mismo en cuanto potencia del mundo - y que esto sea lo absolutamente verdadero - tal es *el comienzo de la filosofía de la religión*» (LFR I 133).

La «prueba» de esta tesis requería establecer la finitud del mundo y de la conciencia, mostrando que esa finitud había sido superada en un proceso gradual, iniciado en una espiritualización abarcadora del mundo natural y humano (I 128s) y consumado cuando el mundo natural y espiritual dejan de ser exteriores a la conciencia mientras la Idea pasa a estar dentro del espíritu mismo (I 126-130). Pero este apelar a una relectura de todo el sistema parecía responder a una «estrategia de inmunización», no refutable por ser difícilmente verificable.

2. En la *lección de 1824* esta argumentación fue incluida dentro del «método especulativo» (I 209-214) y conjugada con el «método de la observación empírica» (I 155-205) donde el objeto «observado» no es Dios sino la *subjetividad religiosa.*[12] Hegel desarrolló esta «observación» discutiendo tres tesis: sabemos a Dios *inmediatamente* (Jaco-

[12] Ver R. FERRARA: 1991, 267-282.

bi), tenemos un *sentimiento* de Dios (Schleiermacher), sabemos a Dios como el *más allá* de nuestra subjetividad finita (Fichte) (I 156-158). Dado que las dos primeras tesis no iban más allá de la subjetividad del «yo soy» (I 158-172), Hegel discutió largamente la tercera tesis (I 172-205) que, partiendo del yo finito, determinaba a Dios como el «no-yo» o el más allá del yo finito, o como el «infinito». Frente a lo vacilante de la conciencia religiosa *ordinaria* («por un lado me sé como lo nulo, por otro lado, como lo afirmativo» I 176s) la conciencia religiosa *moderna* fijó al yo finito como lo positivo y redujo a Dios a lo negativo de un mero «más allá del yo finito» (I 172-181). Al examinar esta «antítesis moderna» (I 182-202) Hegel cuestionaba la positividad del yo finito, desmentida por la misma conciencia *sensible* («lo finito perece» I 183) y llevada a aporías por la *reflexión* filosófica (I 183-185): lo finito es el yo mientras que lo infinito es su límite, una negación puesta por el mismo yo finito, como negación de esa negación (I 186ss), una negación que es «mera apariencia», porque en esta nulidad el yo finito se vuelve un infinito eficiente y activo que absolutiza su propia finitud (I 189ss). Así esa negatividad se revela como incompleta porque sigue afirmando al yo empírico como única realidad (I 191). Luego hay que mostrar que el *yo empírico* no permanece «como inmediatamente singular, ni como lo afirmativo ni como lo infinito» (*ibidem*), mientras que b) «lo *universal* posee un contenido, determinaciones» (I 195s). Para probar la primera tesis basta mostrar la vigencia del pensar objetivo ante el cual el yo renuncia a su particularidad (I 196s), algo que ocurre «no sólo en la filosofía» sino también en la religión, en la devoción [*Andacht*] anexa al pensar [*Denken*][13] (I 197s): «sé que en esta vida soy un momento que no posee este ser particular y su subsistir sino en esta sustancia» (I 198). Para probar la segunda tesis (I 198-201) Hegel pasó a la proposición: «Yo soy *sólo* momento *esencial* de lo infinito, comprendido dentro de lo infinito mismo» (I 199). Si no es claro el sentido de ese «*sólo... esencial*» es comprensible la conclusión a la que apunta: «Dios mismo es el que se hace finito, el que pone determinaciones en sí mismo» (*ibidem*). De la indeterminación del «Ser supremo» ilustrado se pasa a la autodeterminación del «Dios viviente» (cf I 200) hegeliano.

Con esto concluía el camino de la «observación empírica» y comenzaba el «camino especulativo» que trataba a) de la *definición* de religión como la autoconciencia del Espíritu absoluto en la cual su conciencia finita es sólo un momento (I 205ss); b) de la *necesidad* del punto de vista religioso donde lo primero es el Espíritu absoluto

[13] Cf. HÖRWICK: *Das Denken der Religion. Die* Andacht *in der Religionsphilosophie Hegels*, 1998

autoconsciente mientras el mundo finito es mero momento suyo (I 209-213) y c) de la *realización* del concepto de religión en la *representación* de Dios (I 217-223) y en el *culto* (I 223-247). Para Hegel «el verdadero fundamento de la fe es ella misma, el testimonio del espíritu acerca del espíritu» (I 224), «acerca del espíritu absoluto» (I 227). Pero así no regresaba a la subjetividad *finita* del saber inmediato sino que avanzaba a una subjetividad *absoluta* que niega esa finitud (I 231). A diferencia del panteísmo aquí no divinizaba al yo y no enseñaba otra cosa que «las doctrinas eclesiásticas acerca de la gracia de Dios... acerca de un Espíritu Santo que actúa en la Comunidad y que introduce en la verdad a sus miembros» (I 231-232).

3. En la *lección de 1827* el plan de la primera parte se redujo a tres momentos: el de la *unidad* sustancial del «concepto» de Dios, el de la *diferencia* instaurada por el saber acerca de Dios y el de su *reunificación* en el culto. En cuanto a la prueba de la necesidad del punto de vista religioso bastaba suponerla y comenzar por su resultado objetivo, «que *Dios* es la *verdad* absoluta, la verdad de todo y, subjetivamente, que sólo la *religión* es el *saber* absolutamente verdadero» (I 250). En su universalidad Dios es «el subsistir absoluto y nada más que el subsistir» (I 253). Esta determinación de la sustancia absoluta «todavía no está distinguida de la subjetividad» y del presupuesto de que «Dios es el Espíritu absoluto» (*ibidem*). Pero «Dios consiste en revelarse, en ser manifiesto» para la conciencia del espíritu subjetivo (I 262).

Esta conciencia es analizada ahora en sus «formas de tipo psicológico, pertenecientes al ámbito del espíritu finito», a saber, la tríada «sentimiento - representación - pensar» (I 265). Su análisis era precedido por la discusión de la teoría del *saber inmediato* de Jacobi donde afloraba el tema de la fe y el testimonio del espíritu (I 267s). Mientras la discusión de la *teoría del sentimiento religioso* (I 269-275) no aportaba mayores novedades fue su *teoría de la representación religiosa* (I 275-281) la que logró su mejor desarrollo. Allí el ámbito de la representación se amplió hasta incluir no sólo el símbolo y el mito sino, además, «lo histórico en sentido propio», como el nacer, padecer y morir de Cristo (I 277s). Además ingresaban en ese ámbito las mismas *ideas de la razón* (Dios, mundo, espíritu) a través de los predicados que les atribuimos, en tanto nos limitamos a yuxtaponerlos de modo contingente: «En la representación todo coexiste pacíficamente: el *hombre* es libre y también dependiente, en el *mundo* hay bien e igualmente mal» (I 283s), «*Dios* es omnipotente y sabio» (*ibidem*). Por aquí se entrevé lo que el pensar conceptual agrega a la representación religiosa: la yuxtaposición contingente del «es» o del «hay» es superada en la forma de la necesidad, aportada por la mediación dialéctica del pensar (*ibidem*). La mediación del pensar (I 291-311) se contenía en las *pruebas de la existencia de Dios* exami-

nadas en las dos lecciones anteriores en el contexto de las religiones determinadas. Paralelamente a la contemporánea *Enciclopedia* de 1827 (§ 50-51) ahora Hegel agrupaba esas diversas pruebas en dos vías. En la vía ascendente (I 296-305) consideraba lo esencial de este proceso (I 296-300) y examinaba sus formas concretas, las pruebas cosmológica y físico-teleológica (I 300-305). Pero a estas agregaba una prueba que se elevaba *de los espíritus finitos* al Espíritu absoluto e infinito, asombrándose de «que este proceso no haya sido tenido en cuenta en las pruebas de Dios» (I 304; cf Enc §50 y § 552, Nota). La sección se cerraba con la vía descendente (I 306-311) de la prueba ontológica que remitía a la peculiar teoría hegeliana del concepto.

El *culto* (I 312-319) ocupa toda la esfera del espíritu práctico (I 312ss) desplazando la fe al espíritu teórico (I 313). El culto es autoconciencia, saberme en Dios y saber a Dios en mí (312s); supera tanto al objetivismo de la representación como al subjetivismo individualista (314ss). Por esto su renuncia a la subjetividad, iniciada en las formas específicamente religiosas (devoción, sacramento, sacrificio, purificación del corazón; I 315ss), debe encarnarse en las instituciones de la eticidad (familia, sociedad civil, Estado) que forman al hombre en la moral comunitaria. Allí el culto alcanza su forma más auténtica pero bajo condición de estar impregnado de «la conciencia de lo verdadero, de lo divino, de Dios» (I 316).

2.2.2. *La religión determinada como progresión (Fortgang) indefinida*

Esta segunda parte acusó el esfuerzo por salvar la distancia entre el concepto filosófico y la realidad histórica mediante un creciente acercarse a lo complejo de esta realidad y un constante afinar los conceptos capaces de interpretarla. En 1824 Hegel dejó de sistematizar esta disciplina desde la Lógica y se lanzó a cubrir las lagunas de su anterior desconocimiento de las religiones de Asia y Africa a través de las más variadas fuentes.[14] Estas le permitían captar la vida de aquellas religiones en estadios generalmente *tardíos* y decadentes, mostrando algunos rostros que esas religiones presentaban en la época de Hegel, no lo que dejaban a sus espaldas.[15]

[14] La lista puede verse en LFR III 313-328. Para una evaluación ver R. Leuze 1975. especialmente 237-246.

[15] «...Él [Hegel] pretende deducir apriorísticamente las religiones *desde su final*... ordenadas no en la realidad histórica, sino en la *retrospectiva* especulativa» R. Heede 1972, 145 (citado antes, en nota 9). Aun cuando Hegel advierta que la *Trimurti* (Brahma-Vishnú-Shiva) es un producto tardío del brahmanismo (ver, LFR II 211, 428, 539), parece ignorar la anterior tríada (Varuna-Mitra-Indra) de los antiguos Vedas.

1. El *manuscrito de 1821* las ordenó desde las tres esferas de la Lógica: lo indeterminado del ser, la necesidad de la esencia y la libertad del concepto (LFR II, 4; *Enc* § 83s).

a) En la «religión inmediata» de Oriente (LFR II 4-25) su *concepto* era el ser puro e ilimitado mientras que su prueba reflexiva reposaba sobre la antítesis entre el ente y el límite, una antítesis superada en la Lógica donde el ente se autolimita y el límite es mera apariencia. *b)* Las religiones *judía y griega* (25-86) trataron de la *esencia* como *potencia y sujeto* (el Señor del judío y del musulmán) o como compensación *necesaria* (la Némesis del griego). Así, mientras su *concepto metafísico* regresaba de la negatividad de los muchos a la subjetividad del *Uno* y desde lo contingente al Ser *Necesario,* su *representación* invertía esa doble elevación en una doble procesión: de la potencia del Uno al mundo creado por Él y de la Necesidad ciega a los bellos dioses éticos. Su *culto* operaba el doble retorno de la autoconciencia: en el servicio y temor del Señor (la religión judía) y en el abandonarse a la Necesidad recuperando su esencialidad en los bellos dioses éticos (la religión griega). *c)* Finalmente en la religión *romana* (86-126) su *concepto* metafísico se reducía a la finalidad exterior mientras que sus dioses eran *representados* como prácticos, subordinados a lo político (la Fortuna del imperio), a lo económico o a la salud corporal.

2. A partir de *la lección de 1824* (II 127-361) las categorías fenomenológicas del espíritu pasaron a prevalecer en la articulación del material y así la terna inicial se tornó un binario (religiones de la *naturaleza* y de la *individualidad espiritual*) de tríadas (las religiones budista, hinduista y persa, inversamente correspondientes con las religiones judía, griega y romana).

a) Las *religiones de la naturaleza* (II 131-251) configuraron lo novedoso y lo voluminoso de esta lección, restando espacio a su tercera parte. Según la tesis romántica propuesta por Schlegel y Schelling (131-141) ellas serían restos y degradaciones de una paradisíaca religión primitiva en donde el hombre habría alcanzado un grado de suprema perfección espiritual. Para Hegel estas religiones no provienen de aquel paraíso del romanticismo sino del infierno de *la magia* africana (156-249), consciente de la superioridad del espíritu (156s) pero con la «formidable contradicción» de representar una «libertad esclava», superior a la naturaleza y a la vez dependiente de ella (158-160). Realizada en pueblos esquimales y africanos y en ciertas formas de budismo (159-196) ella es «religión» tan sólo en sentido *impropio,* porque no pasa por la mediación de una *objetivación*: aún en la magia *indirecta* (164-180) el poder no está objetivado en el Dios de la religión sino en un tercero: el brujo (166ss), genios (172s), animales sagrados (173s) o difuntos (175s). El *culto* es enajenación sensible, no veneración de lo espiritual (181s).

El ingreso en la religión propiamente dicha se da en las figuras del *budismo tardío* y del *lamaísmo* (187-196), en el quieto *ensimismarse* (*Insichsein*) del yogin donde el hombre se sabe libre de la naturaleza porque ha renunciado al desco (cf. 187s). En el *brahmanismo* y el *hinduísmo tardío* (II 196-226) los momentos del ensimismarse quedaban librados a la *fantasía* (205-220) que separa, de la unidad indiferenciada del *Brahm,* la tardía *Trimurti* de Brahma (creador), Vishnú (conservador) y Shiva (generador y destructor). Por su parte la *religión persa* (226-231) llegaba al Bien (Ormuzd) separado del mal pero lo reducía a la figura natural de la luz. Finalmente en la *religión egipcia* (231-251) el Bien se purificaba al asumir el mal dentro de sí: Osiris asume la muerte y la supera en la resurrección. Pero aquí todo se reducía a un mero proceso de los elementos naturales (el sol, el Nilo, la vegetación) y a un dios particular (243s).

b) Las religiones de la individualidad espiritual (II 251-361) comparten el *concepto* metafísico de unidad, necesidad y finalidad (260) así como la triple elevación: de lo múltiple a la subjetividad del Uno (262s), de lo contingente a lo Necesario (263ss) y del orden teleológico al sabio Ordenador (271-285). Pero ellas difieren en su *representación* y *culto.*

aa) La religión *judía* (288-313) distingue entre la potencia pura del Uno sin figura, sólo revelable al pensamiento, y su autodeterminación en un mundo no emanado de la sustancia de Dios sino creado por Él de la nada. La potencia divina no se manifiesta grotescamente como en el hinduismo sino de modo *sublime*, porque domina a la figura y la supera. El fin de la creación no es la mera manifestación de la potencia de Dios sino su ser reconocida por el espíritu finito. Pero este fin teórico es limitado por el particularismo del fin práctico: la perpetuación de la familia israelita, con exclusión de los demás pueblos (290-303). El momento del *culto* (303-313) se inspira en los sentimientos de temor del Señor y de confianza ilimitada en Él; con ellos se corresponden la obediencia servil a la ley y la esperanza en las promesas de vida.

bb) En la religión *griega* (314-349) la particularización se da en el mismo contenido del dios en cuya *representación* (318-334) se distinguen dos aspectos. En cuanto al *contenido* hay un predominio de lo ético sobre lo natural aun cuando este bello mundo de dioses siga sometido a la Necesidad y a lo natural y su clave no sea el concepto sino la poesía (318-329). En cuanto a la *figura* del dios ella resulta tanto de la aparición de éste como de la productividad del artista, un poetizar (*Dichten*) no reducido a ficción (*Erdichten*). Con ello llegamos a una bella *figura* humana pero todavía no a un *hombre efectivamente real*, como en el cristianismo (329-334). El *culto* (334-146) conjuga la triste sumisión a la Necesidad con el alegre reconocimiento

de los dioses bellos (334-336) y con su consulta en los oráculos para todo lo contingente (337-342).

3. *La lección de 1827* (II 363-515) mejoró la definición y división de las *religiones de la naturaleza*: «aún en la peor de todas ellas lo espiritual es superior a lo natural; para ellas el sol no es superior a un ser espiritual» (378). En polémica con Kant, que redujo la plegaria a un modo de magia, Hegel la diferenció de la «magia negra»: la auténtica plegaria va dirigida a una voluntad absoluta que cuida del individuo y que puede aceptar o rechazar su petición (386). En cuanto a las religiones de la *individualidad espiritual* ahora destacaba la relativa superioridad de la religión judía sobre la griega, todavía apegada a lo natural (466).

4. En contraste con esto la *lección de 1831* hizo descender a la religión judía (II 541-544) al grado ínfimo de las religiones de la libertad, a saber al nivel dualísta de la religión persa, porque en ella la sustancia divina se autodeterminaba como una subjetividad que *todavía no asume la negatividad del dolor y de la finitud* del sujeto humano. Correspondería a la religión griega (546-552) la función de servir de transición a la religión cristiana: «Grecia hace la transición al hecho de que Dios sea sabido como espíritu en cuanto que *en Él es esencial el momento de la humanidad*» (546). Aún así cabe precisar que «los dioses griegos no tienen mucho sino poco antropopatismo; mucho más tiene el Dios-hombre en el cristianismo: él es *hombre existente y sensible, aunque absorbido en la divinidad*» (551). Finalmente la desdicha de la religión romana no sólo contrasta con la alegría de la religión griega sino que anuncia, cual dolor de parto, el nacimiento de la religión cristiana: «Cuando se había cumplido el tiempo, cuando se había producido *esta desesperación en el espíritu del mundo*, Dios envió a su Hijo» (II 553 fin).

2.2.3. *La Religión consumada (vollendete) o su final (Ende)*

También aquí el cambio más relevante fue operado en la Lección de 1824: allí Hegel anunciaba que pasaría a analizar la religión cristiana abandonando las «las diferencias de concepto, figura y culto» empleadas antes, al tratar de las religiones determinadas (III 117). Ahora el momento del culto no se limita a ocupar el espacio del tercer «elemento» de esta religión sino que pasa a invadir el final del segundo, introduciendo en éste el tema de la *reconciliación cristiana.* Con ello desplaza a un segundo plano los temas de la *creación de la naturaleza* (24-28) y de la *caída del espíritu finito* (29-44). Así la encarnación del Hijo no sería exigida por el «pecado de Adán» sino por la inversión de dos movimientos, el de *elevación* de la conciencia y el de *descenso* de la Idea: «Dios debe aparecer en la carne» para que

el hombre pueda elevarse a Él como Espíritu trinitario (264). Ahora la conciencia empírica creyente intuye el misterio trinitario en su grado ínfimo, en la muerte del «Hijo de Dios» (143s), reconocida por el centurión al pie de la cruz: «verdaderamente *este hombre* era *el Hijo de Dios*» (Mt 27, 54).

1. La *Introducción* (LFR III 1-5, 95-104, 169-186, 331s).

En todas las lecciones esta sección procuró definir el nivel propio de la religión consumada y, desde ahí, algunas de sus *propiedades* (religión revelada, manifiesta, positiva, religión de la verdad, de la reconciliación y de la libertad). En este contexto la lección de 1827 se destacó por insertar un extenso desarrollo acerca de la *positividad* de la religión revelada (III 171-180). Sin negar el valor relativo de «comenzar por lo positivo» este comportamiento «debe ser descartado no bien procedemos científicamente» (180). Para la especulación hegeliana lo que cuenta definitivamente no es la positividad del dato sino el proceso por el que ella se arraiga en el Espíritu absoluto y en la Idea absoluta: «La serie de formas que recorrimos es una serie de *grados sucesivos* pero ahora reunidos en la forma absoluta e infinita, en la *subjetividad absoluta*» (III 185). La religión cristiana como autoconciencia de ese proceso será vista desde la subjetividad abstracta del concepto y desde la subjetividad absoluta del Dios uno y trino.

2. El *concepto abstracto* (LFR III 5-12; 104-114; 261s).

Por concepto «abstracto» Hegel entiende aquí el concepto de Dios presentado en la premisa menor del argumento ontológico, en cuanto *fijada en la subjetividad, sin pasar al ser o a la objetividad* en virtud del mismo argumento. Se trata de la perspectiva asumida por la metafísica de Anselmo y del racionalismo moderno (desde Descartes hasta Mendelssohn) así como por la crítica de Kant. En esa premisa todos ellos contrapusieron absolutamente el ser con la subjetividad finita, o con el mero «Dios pensado», o con el ser perfectísimo u «omnirrealísimo». Hegel saludaba la aparición de esta antítesis (III 7-12, 106-108) porque ella hacía necesaria su absorción en la Lógica donde lo absoluto del ser y de la subjetividad finita (CL 77ss y 621ss) es superado en la subjetividad y objetividad de la Idea absoluta (CL 725ss).

3. *Dios uno y trino* (LFR III 16-24; 117-125; 191-204; 263s).

a) El *manuscrito de 1821* justificaba tres tesis de la especulación trinitaria (*Dios es el Espíritu, es el Amor, es el Uno*) desde la teoría lógica del «concepto» y desde la analogía psicológica del amor: «Dios es espíritu... *actus purus*, es decir personalidad infinita, infinito diferenciarse de sí mismo, generación; pero esto diferente está contenido en el concepto eterno de la *universalidad* en cuanto subjetividad absoluta... esta unidad absoluta [es]... el amor eterno» (III 16s). La analogía del amor objetivado en el canto del poeta (17) justifica la

díada «Padre-Hijo» pero no va más allá: el Espíritu todavía no es un tercero ni representa el momento de la *singularidad* del concepto. Las «Observaciones» critican opiniones superadas por la especulación hegeliana: 1) las contradicciones del entendimiento reflexivo (18s), 2) las «huellas» de la Trinidad en otras religiones y filosofías (18s), 3) la rígida concepción del «número» y de la «persona» en la filosofía del entendimiento (19ss), 4) lo negativo de las especulaciones orientales (22s).

b) En su crítica a estas especulaciones la *lección de 1824* afinó su concepción trinitaria en cabal correspondencia con la teoría lógica del *concepto*: a diferencia de las «herejías» trinitarias que parten del universal abstracto e inactivo Hegel propone comenzar por el *universal concreto*, a saber, el Padre es a la vez el Espíritu, el Hijo es la *particularidad infinita* y el Espíritu es la *singularidad como tal*, de modo que «los tres a la vez son el Espíritu» y que éste, «lo tercero, es también lo primero» (122). Al representar el Espíritu la singularidad como tal y no ya la mera unidad (dual) de lo universal y lo particular lo binario de esa unidad se supera en lo trinitario.[16] L*a lección de 1827* profundizó en la analogía del *amor*: «El Espíritu Santo es el amor eterno...el amor es lo que diferencia y lo que supera la diferencia» (192).

4. Creación del mundo natural y espiritual. (LFR III 24-28 125-127; 204-207).

Al enseñar que la creación del mundo natural y espiritual *se relaciona* con la caída del espíritu finito pero *sin reducirse a ella*, Hegel evitó otra confusión de la especulación gnóstica. Al distinguir al Hijo eterno del mundo natural y espiritual (III 25; Cf 126, 191) la *lección de 1821* relacionaba *la creación con la Trinidad,* no con la caída. En la línea del salmo 104 reducía la alteridad y autonomía del mundo al momento pasajero del «fulgor de un relámpago», del «sonido de una palabra» (26). A partir de aquí impugnaba las tesis de la eternidad del mundo material, de la materia increada, ajena a Dios, y concluía que el mundo es creado por Dios, a saber, por el Padre, no por el «intermediario» del gnosticismo (26). En cambio desde *la lección de 1824* la creación del mundo y del espíritu finito pasó a relacionarse *con la caída y la reconciliación,* sea como su telón de fondo (127; 264) sea como su condición de posibilidad: «La libertad absoluta de la Idea consiste en que ella, en su determinar y juzgar, *deja que* lo otro *sea libre y autónomo*» (206). Esta libertad absoluta es la que hace posible

[16] Ver F. WAGNER, *Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und «Wissenschaft der Logik» am Beispiel der Trinitätslehre»*, en: F. Graf / F. Wagner, 1982, 198 ss. y 204 ss.

tanto la alteridad como la «historia verdadera del espíritu finito» (29), es decir, su caída y su reconciliación.

5. Caída del espíritu finito. (LFR III 29-44; 128-136; 208-220).

a) En el *manuscrito de 1821* caída y reconciliación son, respectivamente, el aspecto finito y el aspecto divino de esa historia: lo finito es la libertad en cuanto que elige caer en el mal (III 29-44) mientras que lo divino es lo contemplado en el Hijo hecho hombre (44-67). Para entender la interpretación hegeliana de la caída debemos atender a dos premisas. Por una parte, el «hombre *natural*» no es el determinado por el ideal del bien sino por el deseo, el egoísmo y el miedo (30-32). Por otra parte, el hombre *ideal*, conforme con la Idea, es sólo una virtualidad [*Ansich*] del hombre que nunca se actualizó en un estadio primitivo de suprema perfección espiritual ni en el hombre «naturalmente bueno» de Rousseau. Se trata de la virtualidad imaginada por J. Böhme, a saber, el Hijo de Dios existente en la eternidad y manifiesto en la encarnación (36). Ahora bien, la caída en el mal consiste en que el hombre eligió realizarse efectivamente según su virtualidad natural, no ideal (37-39). La curiosa exégesis del relato bíblico de la caída (40-43) apunta a mostrar que el conocimiento posee la doble función de precipitar al hombre en su caída pero a la vez de darle, en Cristo, la semejanza divina.

b) En la *lección de 1827* las líneas de la exposición anterior se simplifican y profundizan en un ensayo de integración cuya mayor originalidad reside en el hecho de no detenerse en el contraste abstracto entre concepto y representación del mal sino en determinar el desdoblamiento del hombre en las dimensiones de la historia religiosa de la humanidad (III 216-220). Este desdoblamiento llega a su verdadera profundidad y universalidad, cuando la oposición se define por los dos extremos del hombre: lo divino y lo mundano (216). Y esto se lleva a cabo en el dolor de la conciencia judía, enajenada de lo divino (217s), y en la desdicha de la conciencia estoica y escéptica, alienadas de lo mundano (218-220). Ahora los tiempos llegan a su plenitud y han madurado para que Dios envíe a su Hijo (220).

6. Encarnación y reconciliación (LFR III 44-67; 136-146; 220-236; 264-268).

a) El *manuscrito de 1821* estructuró la cristología en cinco puntos. En los dos primeros unificó «especulativamente» los dos extremos (universal-singular) que definen la cristología.

α) Por una parte, y para reponerse de su caída en lo singular, el hombre debe tomar conciencia de la *virtualidad divina* encerrada en la naturaleza humana en cuanto momento necesario aunque pasajero del proceso de la naturaleza divina (III 44s). En este contexto la «unidad» de las naturalezas divina y humana (*ibidem*) no designa la concepción ortodoxa de la «unión» y comunicación de las naturalezas

en la *persona divina* del Hijo sino el proceso de la superación mutua de naturalezas contrarias en la *subjetividad absoluta* de la Idea.

β) Por otra parte esta «unidad» debe ser *intuida sensiblemente* «en uno que sea *este* hombre... sabido a la vez como Idea divina, *no como maestro* [¡el Jesús kantiano de Berna!]... sino como Hijo de Dios» (46) porque sólo esta intuición es capaz de entregar a la conciencia inmediata un conocimiento «real y empíricamente *universal*» (*ibidem*). «Este hombre» no es el Uno separado de los judíos ni la individualidad ideal del dios griego ni los «algunos» avatares de las encarnaciones hindúes ni los «algunos» elegidos del calvinismo porque en él virtualmente [*an sich*] están contenidos todos (47s). «En uno... todos... Una vez es todas las veces» (*ibidem*).

γ) También la *doctrina* de Jesús es determinada por los extremos «especulativos» de la universalidad del Reino de Dios y de la particularidad de su pueblo (III 50). Con la *universalidad* se corresponde la doctrina de las bienaventuranzas, de la primacía de la intención sobre la positividad de la ley, del amor al prójimo y del Espíritu como vínculo de la comunidad (50-53). De la *particularidad* se deriva la doctrina «polémica y revolucionaria» respecto de la propiedad, la familia y el Estado, esto es, las instituciones de lo ético (53-56).

δ) Si prescindimos de su doctrina, la *vida* humana del Hijo se reduce a su muerte (III 58-65). Su muerte en cuanto extremo de la finitud absorbido en la Idea divina es la *desapropiación* suprema de la Idea divina (58s). Pero, a la vez, «siendo de suyo el *amor* absoluto», a este le corresponde reunir «especulativamente» los extremos «muerte-vida» de la Idea (59s). De cara al espíritu la muerte es su momento superador de lo natural (59s). Con el significado especulativo de la muerte se conjuga el simbolismo *polémico* de la *cruz*: signo de infamia para el Imperio ella pasa ser bandera y escarapela de la revolución completa contra lo vigente (63s).

ε) *Su resurrección y ascensión al cielo* (III 65-67). En la *cruz* la Idea divina se había desapropiado hasta el dolor de la muerte, de la infamia y de la desesperación mientras que la finitud humana había sido transfigurada en el *amor supremo*. Ahora, ante la *tumba vacía* se pasa del sentimiento a la *intuición* sensible de la «muerte de la muerte»,[17] a saber, la «exaltación de la naturaleza humana en el cielo»,

[17] Hegel dice en su manuscrito: «Así como todo lo precedente [había] llegado a aparecerse a la conciencia inmediata *en el modo de la realidad efectiva, otro tanto ha ocurrido en esta exaltación*: «Tú no dejarás a tu justo en la tumba, Tú no dejarás que tu Santo se corrompa» [Hch 2,27] - por el contrario, ante la *intuición* ha estado presente asimismo esta MUERTE DE LA MUERTE, la superación de la tumba...». Según este pasaje la «exaltación» de Cristo posee un nivel de realidad igual o parecido al de su vida y su muerte en la cruz. *A diferencia de la*

la resurrección y ascensión (66). De aquella *«consumación intuida»* (*angeschaute Vollendung*) sensiblemente en la tumba vacía se pasa a la *representación* de la conciencia empírica, general e inmediata ante la cual han desfilado «metódicamente» el comienzo, la progresión y el final del proceso cristológico. Pero en la mirada retrospectiva del saber filosófico la consumación de la esfera de la singularidad no está en la cristología porque la singularidad empírica y *excluyente* de Cristo debe ser superada en la singularidad *universal* del Espíritu que anima a la comunidad «y allí existe como autoconciencia efectiva y universal» (67).

b) Con esta exposición «objetiva y especulativa» del *Manuscrito* de 1821 contrasta la exposición «subjetiva y fenomenológica» que comienza a insinuarse en la *Lección de 1824*. Ahora la *exposición* de la cristología oscila entre los elementos «psicológicos» de la representación interior y de la intuición exterior: a la *representación* llega directamente la doctrina del Reino de Dios (III 141ss) mientras el resto accede a ella sólo indirectamente, por intermedio de la *intuición* sensible de la vida, pasión y muerte de Cristo (143s). La *lección de 1827* establece una doble consideración de Cristo, profana y religiosa. En una consideración *profana* Cristo es visto como Sócrates (226-230); desde esta perspectiva se consideran su vida, su doctrina y su muerte como «mártir de la verdad». La transición a la consideración *religiosa* (231-236) se opera en la muerte de Cristo como muerte de Dios mismo en tanto que «lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo... son un momento en Dios mismo... pero, un momento que desaparece» (236). «La muerte, lo negativo, sirve de mediación para que la majestad originaria sea puesta como alcanzada. Con ello la historia de la resurrección y ascensión de Cristo a la derecha de Dios comienza cuando logra una comprensión espiritual y la pequeña comunidad ha logrado la certeza: Dios ha aparecido como hombre» (234s). En la *lección de 1831* la cristología ocupa el espacio consagrado a exponer «el Reino del Hijo» (264-268; Cf 207 nota): la «aparición de Dios en la carne» no remedia una caída sino una insuficiente elevación de la conciencia a partir de la naturaleza. Este descenso de Dios en la carne no debe ser confundido con las encarnaciones hindúes, las apoteosis grecorromanas, la caída gnóstica en la materia o las teofanías del Antiguo Testamento (233 nota). El realismo y la unicidad de la encarnación cristiana resultan de la doble consideración, profana y religiosa de Cristo (*ibidem*). En la *consideración profana* Cristo es un hombre real como los demás, aunque superior al mismo

---

doctrina, tanto esta exaltación como su vida y su muerte han debido ser *intuidas sensiblemente* antes de llegar a la representación

Sócrates. Pero la muerte de Cristo trastorna e invierte este tipo de comparaciones y lleva a la *consideración religiosa* para la cual, en esta muerte, Dios mismo ha muerto y así ha rematado a la muerte de modo tal que en esta inversión culmina el proceso de la vida trinitaria: «La abstracción del Padre es superada en el Hijo, esto es entonces la muerte. Pero la negación de esta negación es la unidad del Padre y del Hijo, el *Amor*, el *Espíritu*» (267). En la muerte del Hijo han muerto la finitud y el mismo mal (*ibidem*). En este punto «cesa el mero considerar [objetivo]; el sujeto mismo es introducido en este dolor de la propia alienación y éste es el pasaje a la tercera parte [el Reino del Espíritu]» (268).

7. *El Espíritu y la Comunidad.* (LFR III 68-94; 147-167; 237-253; 268s)

a) En el *manuscrito de 1821* Hegel estructuraba el *desarrollo* de la comunidad en tres momentos que se correspondían con la lógica del devenir: *nacer, ser y perecer* (III 76-94).

α. El *nacer* de la comunidad (III 76-82) no trataba de la génesis histórica de la fe en Jesús como Hijo de Dios sino de su acreditación ante la filosofía hegeliana de la religión. Esta acreditación se desdoblaba en dos tipos de preguntas que apelaban a diversos niveles de respuestas. La primera afectaba a la realización de la Idea en el mundo mediante la *necesaria* aparición del Hijo de Dios en la carne, una necesidad demostrada en el precedente desarrollo de la religión manifiesta. La segunda cuestión pedía especificar si aquel Hijo de Dios era *Jesús de Nazareth* o si se debía aguardar a otro. A esto último se respondía en dos instancias: por un lado sólo Jesús apareció en la «plenitud de los tiempos», preparada por el dolor de la religión judía y por la desdicha de la conciencia estoica y escéptica del mundo romano (78); por otro lado sólo la historia de Jesús era «absolutamente conforme con la Idea» en comparación con los pretendidos mesías de entonces (79). Para establecer ambas cosas bastaba el testimonio del Espíritu (79-82).

β. Como el «*sido*» (*Gewesen*) del ser permanece en la esencia (*Wesen*) como *gewesene Sein* también la historia pretérita queda absorbida en el presente del Espíritu de la comunidad. Ahora la comunidad *formada*, la Iglesia y su culto, emerge a la superficie del existir temporal (III 82-85). Así ella es llamada *Iglesia* y es «el Reino de Dios, el presente conquistado... el goce del Espíritu». Con esto la Iglesia ha eliminado espontáneamente la orientación polémica de Jesús y de la primera comunidad y ha acogido las instituciones de lo ético (familia, propiedad, Estado) de modo que ahora, «desde el seno de la Iglesia y a partir de principios eternos, se configure una

vida libre, política y de derecho privado» (85).[18] El *culto* por su parte permitía agregar la certeza *inmediata* de que «cada uno» es aceptado como ciudadano del Reino de Dios, la certeza de la unión mística. Esta ocurre sobre todo en el sacramento de la Cena, donde lo que comemos y bebemos «se convierte en lo divino y..., transustanciado, se transforma en la misma sustancia divina» (87). Justamente este sacramento de la unidad ocasionó la recíproca *separación* de las *confesiones cristianas* (catolicismo, luteranismo y calvinismo) a la hora de determinar el modo de presencia de lo divino: si en la exterioridad de las especies sacramentales, si en el espíritu del comulgante o si en el mero recuerdo de la muerte de Cristo (87s).

γ. Este contexto de disgregación llevaba al planteo de la cuestión del «*perecer de la comunidad*» (III 91-94). El desajuste entre el agnosticismo del estamento ilustrado (parecido al escepticismo vigente en el imperio romano) y la fe desamparada de los pobres a quienes no se les predica más el evangelio resultaban en una «disonancia» contraria a las promesas de Cristo (91). Frente a esto Hegel proponía una solución de cuya parcialidad era consciente: «la religión debe refugiarse en la filosofía». Esta última «puede conciliar razón y religión pero no puede aportar al *mundo* su reconciliación...Cómo ésta se configure no es asunto nuestro» (94).

b) Estas expresiones del manuscrito de 1821 representaron tan sólo el final de su primera lección, no el de toda su filosofía de la religión, como malinterpretaron algunos. Las posteriores lecciones lejos de encerrarse en un pesimismo se abrieron al desafío de la historia.

La *lección de 1824* sustituyó el «perecer» de la comunidad por una «realización de la fe» (III 159-167) que atraviesa la triple «objetividad del corazón, del entendimiento y del concepto». En la objetividad del *corazón* la Iglesia lucha con lo mundano y cae corrompida por este (160). La objetividad de la *reflexión* cuestiona la vida monacal (castidad, pobreza, obediencia) en nombre de las instituciones de lo ético (familia, propiedad, libertades civiles) mientras que vacía el complejo contenido religioso (Trinidad, encarnación) en nombre de la identidad abstracta de la Ilustración (162-165). Este largo proceso acaba dividiendo a la comunidad cristiana en tres estamentos: el de la religión ingenua o de la fe, el de la Ilustración o del *entendimiento*, el de la comunidad de la filosofía o del *concepto* (167). Este último debe arbitrar entre los dos primeros prestando un servicio que «reconcilia la razón con la religión» (*ibidem*).

[18] Para disipar cualquier sospecha de teocracia, Hegel añadía en el margen del manuscrito: «le queda a la Iglesia la cura de almas de los singulares... lo universal mundano se convierte en algo autónomo» (*ibidem*).

La *lección de 1827* adoptó estas etapas de *la realización de lo espiritual de la comunidad* (III 246-253) pero las ordenó más claramente que en la lección anterior. En el comienzo del proceso se requería que la reconciliación no se encerrara en el ámbito del corazón sino que se abriera al mundo en general (246). Esta premisa se desarrolló en tres momentos: la abstracción monacal obtenía la reconciliación en el repliegue esencial del *corazón* frente a lo mundano; así se configuraba un equilibrio inestable entre Iglesia y mundanidad en el que los términos opuestos se sucedían en una relación de dominación, sin llegar a una reconciliación (248); ésta sólo acontecería cuando «el principio de la libertad» penetrara en las instituciones de lo ético, de modo que éstas llegaran a ser «divinas pero no sagradas», como lo eran las instituciones monacales (248-249). Esta reconciliación con lo mundano no se realizó en la cristiandad medieval sino que comenzó a operarse en la reforma luterana. Pero el principio de la libertad debía ser plasmado no sólo en la realidad de lo ético sino también en la idealidad del *pensar*. Aquí vuelve a configurarse una nueva antítesis: la del pensar abstracto de la Ilustración y del sentimentalismo pietista, conjugados para vaciar el dogma cristiano de su contenido del (249-251). En este momento «el contenido se refugia en el concepto [hegeliano] y recibe su justificación del concepto» (251). De esta reconciliación por la filosofía quedan marginados los estamentos de la religiosidad pietista y de la Ilustración (253) y desaparece todo vestigio del pesimismo de 1821: el espíritu finito «llega a la reconciliación y la produce en la historia mundial». Y en desafío a Filipenses 4,7 proclama que esa reconciliación es «la paz de Dios que *no* es superior a toda razón» (228).

El final de la *lección de 1831* refuerza esta línea de consideraciones y nos entrega el cabal final de la filosofía hegeliana de la religión «El contenido verdadero está en la fe pero en la forma de la representación; ahora se le debe dar la forma del pensar. La filosofía que lleva esto a cabo no se coloca sobre la *religión* sino sólo sobre la forma de la *fe* en cuanto representación» (III 269). Una variante precisaba «La filosofía *piensa* lo que *siente* el sujeto como tal y deja que éste se las arregle con su sentimiento acerca del contenido. Así el sentimiento no es rechazado por la filosofía pero de ella recibe el *verdadero contenido*» (III 252 nota 797).

3. Conclusiones

1. A pesar de los variados y múltiples cambios que hemos podido observar en este rápido recorrido por las tres partes de las lecciones y por sus cuatro exposiciones Hegel se mantuvo fiel a la doble finalidad, teórica y práctica, enunciada ya en la introducción del manuscrito de 1821 (LFR I 3-26). Por la finalidad teórica de conocer la naturaleza

de Dios y la esencia de la religión Hegel mantenía la nueva disciplina en el tradicional ámbito metafísico de una *theologia naturalis* abierta a los datos y planteos de la naciente historia de las religiones. Por otra parte, al adjudicarle la finalidad práctica dc reconciliar las divisiones de la los estamentos de la «comunidad del Espíritu», tuvo que distanciarla de la acepción corriente de filosofía y transformarla en «teología», como reconoce el final de la lección de 1827 (LFR III 253).

2. En cuanto a la articulación y contenidos de la disciplina hemos observado un paulatino declinar de las categorías lógico-metafísicas de la *Ciencia de la Lógica* en bcneficio de un aumento de las categorías antropológicas de la *Fenomenología del Espíritu*, cuando no simplemente de la prosa propia de la historia de las religiones.

La Historia de la Filosofía

GABRIEL AMENGUAL
Universidad de las Islas Baleares
Palma de Mallorca

En la concepción de la Historia de la Filosofía, Hegel comparte planteamientos básicos kantianos —la visión sistemática, unitaria, progresiva, teleológica—, pero a la vez representa una divergencia y —de algún modo— un paso adelante considerable, por su mayor cultivo de la Historia de la Filosofía, más cuidado de las fuentes y obras de los filósofos, y una reflexión teórica acerca de dicha materia, su lugar y función dentro de la filosofía. «Hegel es el primero en presentar en el marco de su filosofía idealista-especulativa una teoría de la historiografía filosófica filosóficamente fundante e intenta en su realización in concreto hacerle justicia.»[1]

Fundamentalmente dos aspectos destacan en la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía: 1) el carácter filosófico de la Historia de la Filosofía, que implica una reflexión acerca del peculiar carácter histórico de la filosofía, además de su relación con el carácter esencialmente sistemático del saber filosófico (apartado 3); y 2) la conexión de la Historia de la Filosofía con la historia general (apartado 4). Antes del desarrollo de estos dos puntos básicos de la teoría

[1] DÜSING, Klaus, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung», in: Lucas, Hans-Christian / Planty-Bonjour, Guy (Hg.), *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998, pp. 127-145, ref. p. 127. Un estudio global de la misma en GÉRARD, Gilbert, *Le concept hégélien de l'Histoire de la Philosophie*. Paris: Vrin 2008 y en AMENGUAL, Gabriel, «La filosofía una en las múltiples filosofías a través de la historia. La concepción hegeliana de la historia de la filosofía», in: *Taula. Quaderns de pensament* 45 (2013) 219-250. Hegel expone su concepción de la Historia de la Filosofía especialmente en *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 3.ª ed. cuidada por Fr. Nicolin. Hamburgo: Meiner 1966. (En adelante se indicará con la abreviatura EGPh).

hegeliana de la Historia de la Filosofía se dará cuenta de los textos al mismo tiempo que de las diferentes posiciones (apartado 1), así como una breve exposición del lugar sistemático y fin propedéutico de la Historia de la Filosofía (apartado 2).

1. Textos y evolución de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía

Hegel se ocupa por primera vez de la Historia de la Filosofía en *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (1801), que se abre con unas consideraciones acerca de la «visión histórica de sistemas filosóficos» (TWH II, 15-20 / 11-17).[2] Una tal visión histórica es rechazada porque, contemplando la multitud de sistemas precedentes, acaba en la indiferencia «que la vida alcanza después de haberse ensayado en toda clase de formas» (TWH II 15 / 11); y porque sólo puede consistir en acumular conocimientos u opiniones. «Todo sistema es susceptible de ser tratado históricamente» (ibid. / 12), pero el tratamiento «histórico» transforma un sistema «en una opinión muerta», sin reconocimiento de verdad en él (TWH II 16 / 12). En estos años no aparece en Hegel aún una conciencia histórica.

Un cambio radical en la concepción de la Historia de la Filosofía apunta en el *curso de 1805-06*, en el cual por primera vez Hegel expone detenidamente la Historia de la Filosofía y desarrolla una teoría de la misma, siendo, por tanto, la primera parte de la filosofía del espíritu que Hegel expone separadamente.[3] En la actualidad no se conserva ni el manuscrito de Hegel ni apunte alguno de alumnos de este curso. Karl Rosenkranz (1805-1879) y Karl Ludwig Michelet (1801-1893), que todavía conocieron el manuscrito de Hegel y aseguran que constituyó la base incluso para las lecciones de Berlín,[4] dan testimonio de este curso y ofrecen algunos datos y citas del mismo.[5]

[2] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), in: TWH II, 7-138; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, vers. cast. de M.ª del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos 1990, pp. 11-17.

[3] Garniron, Pierre / Hogemann, Friedrich, «Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie», in: *Hegel-Studien* 26 (1991) 110-119, ref. p. 111.

[4] Aunque Garniron / Hogemann, art. cit., p. 111 lo niegan.

[5] Rosenkranz, Karl, *G.W.F. Hegels Leben*. Darmstadt: WBG 1977, pp. 201s.; Michelet, Karl Ludwig, «Vorwort» des Herausgebers zu Hegel, *Werke*, hrsg. v. Karl Ludwig Michelet, vol. XIII. Berlin 1833, pp. I-XVIII, ref. pp. VIs., X, XVI. Otra fuente de información sobre este curso es el informe de Gabler, en Kimmerle, Heinz, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», in: *Hegel-Studien* 4 (1967) 21-99, el informe en pp. 65-73.

Hegel ya había mostrado una gran familiaridad con la Historia de la Filosofía en sus estudios publicados en el *Kritisches Journal* en los primeros años de Jena, pero ahora tomó conciencia de la unidad de la filosofía en todas las filosofías, trabajó por primera vez la historia universal desde el punto de vista del saber absoluto, que «vio por primera vez en su relación histórica».[6] Ya empieza a señalarse una evolución teleológica que desemboca en su sistema. En este curso emergen ya las líneas fundamentales de su teoría de la Historia de la Filosofía, que no corre un destino diferente a la filosofía hegeliana en su conjunto, que en estos años vive un tiempo decisivo en su formación.

La teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía se fue forjando en los años de preparación de la *Fenomenología del espíritu* de 1807.[7] En efecto, en los últimos años de Jena Hegel alcanza una comprensión lógica de la historia, que después en Berlín intentará ampliar. Esta comprensión es desarrollada en la *Fenomenología* de 1807. La Historia de la Filosofía suministra el modelo para la concepción lógica de la historia.[8] En dicha obra Hegel expone como el espíritu, tanto individual como universal, toma como punto de partida la experiencia histórica y recorre la historia entera. Ninguna estación se pierde, sino que se conserva en la siguiente. Todo el pasado se encuentra en cada estación. La relación al pasado es el momento esencial de la teoría del espíritu. La Historia de la Filosofía naturalmente se halla incluida en este pasado. La comprensión del pasado pertenece esencialmente al filosofar.

A pesar de la base teórica común sobre la que se asientan tanto la teoría de la Historia de la Filosofía como la *Fenomenología* de 1807, se trata de dos caminos que no cabe identificar, puesto que cada uno mantiene su propia identidad y sus funciones distintas en el sistema: la *Fenomenología*, como propedéutica para la conciencia natural, la introduce al uso de las determinaciones lógicas fundamentales; la Historia de la Filosofía, además de la comprensión fenomenológica, toma la historia en su contingencia y reconduce de este modo la naturaleza y la historia hacia el Absoluto como tema de la filosofía especulativa.[9]

En los años de Heidelberg Hegel dio cursos de Historia de la Filosofía dos veces: en los semestres de invierno 1816-17 y de 1817-18.

[6] KIMMERLE, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», p. 70.

[7] FLAY, J. C., «The History of Philosophy and the Phenomenology of Spirit», in: O'Malley, J.J., et al. (ed.), *Hegel and the History of Philosophy*. La Haya 1974, pp. 47-61; PÖGGELER, Otto, «Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel», in: Lucas / Planty-Bonjour (Hg.), *Logik und Geschichte*, pp. 101-126.

[8] PÖGGELER, «Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel», p. 104.

[9] PÖGGELER, «Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel», p. 114.

De la introducción al primer curso se conserva el manuscrito de Hegel, que ya fue publicado por J. Hoffmeister, que a su vez es asumido en las lecciones de Berlín (EGPh, 1-17). Entre estos cursos y los de Berlín no cabe señalar diferencias significativas. En Berlín Hegel dio cursos de Historia de la Filosofía 7 veces: en el semestre de verano de 1819, y en los semestres de invierno de 1820-21, 1823-24, 1825-26, 1827-28, 1829-30, 1831-32, aunque éste último apenas lo empezó, pudiendo dar solamente dos semanas de clase. Estas lecciones de Berlín son las que nos ofrecen la teoría de la Historia de la Filosofía más desarrollada de Hegel así como la Historia de la Filosofía misma del modo más extenso y documentado.[10]

2. Lugar sistemático y función propedéutica

La Historia de la Filosofía pertenece, de acuerdo con el sistema tal como viene expuesto en la *Enciclopedia*, a la filosofía del espíritu absoluto. El espíritu absoluto es el espíritu que se sabe completamente en su realidad, a saber, en su historia. El espíritu es historia, constituida en último término por el movimiento conceptual mismo, impulsado por el proceso del diferenciarse o dirimirse, que incluye el manifestarse al otro, hacerse finito, estar supeditado a la contingencia y a la casualidad, para finalmente volver a sí mismo, reencontrándose a sí mismo en la otredad. La historia representa este proceso de paso por la contingencia y casualidad, constitutivas de la otredad, pero que es asumida como proceso de auto-realización y por ello mismo lleva a la reconciliación o retorno a sí. La teoría del espíritu absoluto, como el espíritu que se sabe completamente, incluye y tiene que dar razón de este proceso histórico, que es de dirempción, de diferenciación y finitización o alienación y a la vez de reconciliación o retorno a sí.[11] Por ello la exposición de los desarrollos históricos de las tres formas fundamentales, en las que el espíritu es efectivo, a saber, arte, religión y filosofía, pertenecen necesariamente a la filosofía del espíritu absoluto y real. De este modo la historia pertenece al concepto mismo y a la exposición por excelencia del mismo, la filosofía, como parte conclusiva del espíritu absoluto.[12] En definitiva la explicación del

[10] Acerca de las fuentes habidas y de las disponibles en la actualidad cfr. Garniron / Hogemann, «Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie»; Garniron / Jaeschke, «Vorwort der Herausgeber», in: Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 1, pp. XI-LIV.

[11] Sobre la pertenencia de la historia al espíritu absoluto cfr. Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als politisch-theologischer Traktat.* Berlin: W. de Gruyter 1970, pp. 60-76.

[12] Cfr. Angehrn, Emil, *Freiheit und System bei Hegel.* Berlin/New York: Gruyter 1977, pp. 293, 311-316.

lugar sistemático de la Historia de la Filosofía nos remite a la cuestión central de la pertenencia de la historia al concepto, al sistema.

Siendo el espíritu absoluto claramente el lugar sistemático de la Historia de la Filosofía, ello no impide asignarle un «fin subjetivo» (EGPh 14), a saber, introducir a los oyentes en los desarrollos del pensamiento filosófico. La Historia de la Filosofía puede cumplir esta función propedéutica, presentando y ejemplificando el significado de los problemas y soluciones de la filosofía misma en determinadas posiciones históricas, porque es una historiografía de índole peculiar, que expone los hechos mismos, las obras filosóficas de los «héroes de la razón pensante».[13] La tarea de la Historia de la Filosofía es la de entender los pensamientos de dichos «héroes» sin mezcla de representaciones extrañas y a la vez establecer una conexión apreciable de manera razonable entre ellos. De dicha tarea surgen los dos aspectos fundamentales de la Historia de la Filosofía: que sea histórica y filosófica a la vez.

3. Carácter filosófico de la Historia de la Filosofía

Con la afirmación del carácter filosófico de la Historia de la Filosofía Hegel se sitúa en la línea que con tanta fuerza trazara Kant, según la cual la Historia de la Filosofía no trata de opiniones o contingencias, sino de la filosofía misma. Pero, bajo este mismo aspecto, Hegel desarrolla el carácter histórico de la filosofía misma, precisamente con el intento de unir internamente sistema e historia, mostrando así la pertenencia de la historia al sistema y con ello el peculiar carácter histórico de la filosofía, diferente de la historia de las ciencias o de la religión. Pieza clave de esta teoría de la Historia de la Filosofía será la teoría de la dialéctica sucesión categorial de los sistemas filosóficos en la Historia de la Filosofía y con ello el carácter peculiar del progreso en la Historia de la Filosofía.

3.1. *Definición inicial de Historia de la Filosofía*

La exposición hegeliana de la teoría de la Historia de la Filosofía empieza con la comprensión primera o de sentido común, a saber, como la exposición de «la galería de los espíritus nobles» (EGPh 6, 21, 25) o de las opiniones (p. 27), historia del pensamiento, de sus configuraciones como evolución (p. 81, 82), de las producciones del

[13] EGPh 11, 92, 124; sobre la historiografía filosófica a diferencia de las otras p. 252s; sobre los diversos modos de historiografía Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburgo 1970, pp. 3ss. (En adelante VG).

pensamiento libre (p. 84). En analogía con la historia general, que suele tratar de personajes y sus hazañas, la Historia de la Filosofía trata de los espíritus nobles o de los héroes de la razón pensante (EGPh 11, 92, 124), sus pensamientos u opiniones, los hechos de la razón pensante (p. 91).

Hegel comparte con historiadores de su época que la historiografía filosófica exige un atento estudio de las fuentes, a fin de construir sobre buenos cimientos la exposición filosófica, la cual se ha de levantar sobre la base de una adecuada comprensión histórica de las intenciones y realizaciones del autor.[14] Pero el perfil inconfundible de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía «se muestra justamente en su determinación específica del sentido filosófico de la historiografía filosófica y de la peculiaridad de la Historia de la Filosofía respecto por ejemplo de la historia de otras ciencias o también de la religión.»[15]

Si, como en toda historia, se trata de comprender documentos y textos, dicha tarea no se lleva a cabo sólo entendiendo «el sentido gramatical de las palabras» de las obras de los filósofos, aunque sea el requisito primero, ni tampoco transponiendo las representaciones allí contenidas en el lenguaje actual; sino captando su sentido originario con su pretensión de verdad. Ello sólo puede realizarse adecuadamente si el problema tratado históricamente en aquellas afirmaciones es a la vez pensado de modo crítico y creativo.[16]

De este modo tan taxativo Hegel sigue fiel a su rechazo de la «visión histórica» de los sistemas filosóficos, tal como ya planteó en *Diferencia*. Lo que en cambio ahora afirma, y entonces no podía formular, es la continuidad de la filosofía actual con las anteriores, que siguen vivas. En efecto, la parte de verdad de aquella primera definición, como la exposición de la galería de los espíritus nobles,[17] está en que presenta la filosofía como una posesión heredada del pasado, resultado del trabajo de las generaciones precedentes. Da a entender que lo que somos en filosofía, lo debemos a la *tradición* (EGPh 21), «lo que somos, lo somos al mismo tiempo históricamente» (EGPh

[14] Acerca de lo que Hegel comparte y los autores con quienes comparte estos puntos de vista cfr. DÜSING, Klaus, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: WBG 1983, p. 22s.; ID., «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», p. 129s.

[15] DÜSING, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», p. 130s.

[16] DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 23

[17] La parte de error consiste en ver los sistemas filosóficos del pasado simplemente como objetos externos, del pasado, sin más validez que la museística, objeto de curiosidad, sin pretensión de verdad y, por tanto, de actualidad, al no ser más que conjuntos de opiniones de individuos más o menos sabios u originales. Cfr. EGPh 27, 85-90.

13, cfr. 12, 21, 71, 133s., 280). Pero la dilucidación del concepto de tradición empieza por mostrar la inadecuación de dicha imagen o representación de la Historia de la Filosofía. En efecto, la tradición no es como una ama de llaves que conserva fielmente lo recibido, para así, inalterado, pasarlo a las generaciones venideras, sino que es más bien como una poderosa corriente que crece y se amplía tanto más cuánto más se va alejando del origen (EGPh 21s.). Dicho en términos menos metafóricos: «el contenido de la tradición es de naturaleza espiritual y el espíritu universal no permanece quieto. [...] Su vida es acción, y la acción tiene una materia previa, a la que se dirige y a la que elabora y transforma.» (EGPh 22) La tradición consiste, por tanto, no sólo en recibir lo que las generaciones precedentes elaboraron, sino también en realizar la propia comprensión, apropiación y, con ello, una transformación y actualización y, de este modo, un enriquecimiento de lo recibido. Con ello ya surgen dos aspectos de la Historia de la Filosofía, fundamentales para su comprensión filosófica, a saber: a) la producción de la filosofía, el filosofar —como decía Kant— presupone esencialmente algo previo, un material recibido; y b) en la misma comprensión se trata siempre de una reelaboración, transformación, actualización. «Lo que es nuestra filosofía existe solamente en esta conexión y ha surgido de ella con necesidad. La historia es lo que expone, por tanto, no el devenir de cosas extrañas, sino lo que representa nuestro devenir, el devenir de nuestra ciencia [i.e. la filosofía]» (EGPh 22).

3.2. *Relación entre Historia y Filosofía*

¿En virtud de qué puede afirmarse esta conexión tan íntima entre pasado y presente? ¿Qué concepción de filosofía y de Historia de la Filosofía está ahí implicada?

Historia y Filosofía aparecen, según su representación habitual, como determinaciones muy heterogéneas: «La *Filosofía* es la ciencia de los pensamientos necesarios, de su conexión esencial y sistema, el conocimiento de aquello que es verdadero y, por tanto, eterno e imperecedero; la *historia*, por el contrario, según la representación más inmediata, tiene que ver con acontecimientos, por tanto, con lo casual, perecedero y pasado» (EGPh 23, cf. 14s., 24s., 85). Esta separación entre filosofía e historia[18] conduce a una trivilización de la Historia de la Filosofía, precisamente porque una y otra son mutua-

[18] Propia de la Ilustración, piénsese en Lessing. Sobre la crítica de Hegel a la historiografía anterior y especialmente la ilustrada cfr. WALSH, W. H., «Hegel on the History of Philosphy», in: *History and Theory*, Beiheft 5: *The Historiography of the History of Philosophy*. s'Gravenhage 1965, pp. 67-82.

mente externas, la historia aparece como «la reserva de opiniones filosóficas» (EGPh 25), que pueden enumerarse en su diversidad, apareciendo más bien como locuras o errores (ibid.), que en el mejor de los casos sirve para la erudición, consistente en «saber cantidad de cosas inútiles» (ibid.), o en «tener conocimientos de cosas extrañas» (EGPh 89), y en el peor de los casos lleva al escepticismo, al constatar que los mayores espíritus han errado (EGPh 26).

Precisamente esta aparente aporía hace necesaria una introducción que determine el concepto de Historia de la Filosofía (EGPh 7, 9-11). Para salir del aprieto (EGPh 26) se requiere afrontar la Historia de la Filosofía no externa o ingenuamente, sino desde una filosofía: «el estudio de la Historia de la Filosofía es estudio de la filosofía misma» (EGPh 35), porque desde la propia filosofía se lee la historia y, a la vez, desde la historia se construye la propia filosofía.

El problema de la relación entre filosofía e historia es una forma particular de presentarse el problema fundamental de la filosofía hegeliana, a saber, el de la relación entre concepto y realidad, tiempo y eternidad, idea e historia. Por ello mismo la Historia de la Filosofía no puede ser planteada sólo como cuestión empírica de erudición y acumulación de hechos, de teorías, o de conexión histórica o causal entre estos hechos o teorías, sino que es un problema metafísico.[19]

Para mostrar esta unidad intrínseca entre filosofía e Historia de la Filosofía Hegel se sirve de una argumentación en la que cabe distinguir tres niveles o argumentos, siendo el primero el más básico es a la vez el menos específico de la teoría de la Historia de la Filosofía, mientras que el tercero es el estrictamente específico de dicha teoría.

El argumento primero y más fundamental se basa en el mismo concepto de espíritu. El ser del espíritu es su acción. Su acción es concretamente conocerse. El «conócete a ti mismo» es «el mandamiento absoluto, que expresa la naturaleza del espíritu» (EGPh 36s.). Ahora bien, la conciencia implica esencialmente que yo soy para mí, objeto para mí mismo. Con ello se introduce una diferencia en mí mismo, se establece un «juicio absoluto» con el que el espíritu se constituye como existencia (*Dasein*), se pone a sí mismo como exterior, el espíritu se pone en la exterioridad. Una de las formas de la exterioridad es el tiempo. Esta existencia, y con ella el ser-en-el-tiempo, es un momento no sólo de la conciencia singular, que como tal es esencialmente finita, sino también de la evolución de la idea filosófica en el elemento del pensar. La idea pensada en sí misma puede ser ciertamente atemporal,

[19] Cfr. Schneider, Helmut, *Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem*. Bonn 1968 (Ms., phil. Diss.), p. 8; Lombardi, Franco, «Hegel et nous à propos du problème de l'histoire de la philosophie», in: *Rev. Intern. de Philos.*, núm. 91 (1970) 31-52.

pero como concreta, como unidad de diferentes, tiene evolución y entra ella misma en la existencia y en la exterioridad en el elemento del pensar; así es que la filosofía pura puede aparecer como una existencia que progresa en el tiempo, e incluso puede representar una fase en la evolución de un pueblo.[20] Con ello la Historia de la Filosofía queda inserida en la historia universal, de la que la Historia de la Filosofía es su historia interna y las filosofías marcan sus estaciones. Para mostrar como el espíritu, eterno, tiene historia y puede realizarse en ella, se requiere una «metafísica del tiempo» (EGPh 36), que Hegel esboza, pero no desarrolla.[21]

Como segundo argumento, en el fondo puramente introductorio del tercero, se pueden ver las referencias a la historicidad de la verdad. En efecto, la diversidad de filosofías nos hace dar un sentido muy diferente a la abstracta contraposición entre verdad y error. La afirmación de que la verdad es una, es todavía formal y abstracta, porque esta verdad se nos ofrece concretamente en una multiplicidad de afirmaciones y filosofías. Con ello este argumento nos remite al tercero y más específico de la teoría de la Historia de la Filosofía.[22]

El tercer argumento consiste en la mediación entre los dos extremos, constituidos por la filosofía una, postulada por la razón una y el concepto de verdad, y las filosofías múltiples que se han ido dando fácticamente a lo largo de la historia (EGPh 32-37, 70-72). Dicha mediación es la misma que en general se da entre el universal, concebido como la esencia, y los múltiples particulares en los cuales dicho universal tiene su existencia y realización. El universal, con ser esencial, no tiene existencia en sí mismo, sino en una multiplicidad de realizaciones particulares. Las múltiples filosofías que se dan en la historia son, por tanto, las múltiples realizaciones particulares (singulares) de la universal y esencial filosofía una, la cual, en cuanto realización histórica, no es más que resultado —y a la vez forma y *energeia*, *telos*, lo ideal, el deber-ser, que intentan realizar— de las múltiples filosofías particulares, siendo cada filosofía en su momento

[20] Sobre este argumento EGPh 36-38, cf. 13, 22.

[21] Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 31-34; Id., «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», p. 137s.; cf. Bodei, Remo, «Die 'Metaphysik der Zeit' in Hegels Geschichte der Philosophie», in: Henrich, Dieter / Horstmann, Rolf-Peter (Hg.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Stuttgart: Klett-Cotta 1984, pp. 79-98; Brauer, Daniel O., *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann 1982.

[22] EGPh 27-32, 70s. Cfr. Caponigri, A.R., «'The Pilgrimage of Truth through Time': The Conception of the History of Philosophy in G.W.F. Hegel», in: O'Malley, J.J., et al. (ed.), *Hegel and the History of Philosophy*. La Haya 1974, pp. 1-20.

la filosofía singular, el universal concreto de la esencia universal filosofía. De modo que la filosofía una se da siempre sólo mediante y en filosofías singulares, y no reconocerla en ellas es quedarse sin ninguna. Es precisamente en este contexto que Hegel aduce la humorística comparación del enfermo al que el médico receta tomar fruta, que no logra conseguir porque se encuentra con cerezas, ciruelas, uva o cosas semejantes, como caracterización del que buscara la filosofía y no supiera encontrarla por hallarse siempre con filosofías determinadas (EGPh 28, Enc § 13).

La multiplicidad de filosofías particulares es absolutamente necesaria, puesto que representa la existencia histórica de la filosofía. La filosofía una se realiza singularmente en las múltiples filosofías, afectadas por la particularidad, la casualidad y la exterioridad temporal. Pero, a la vez, sin el concepto de filosofía seríamos incapaces de descubrir en las diversas obras filosóficas las múltiples filosofías, es decir, su carácter de filosofía y, por tanto, la filosofía, de la que ellas son realización singular. Solamente la Historia de la Filosofía está en condiciones de ver en cada una de las múltiples filosofías un paso en la evolución de la filosofía una, uniéndolas así de modo necesario. Hegel lleva a cabo esta conexión necesaria sobre la base de un doble presupuesto: 1) que cada filosofía particular realiza a su vez un principio o determinación de la filosofía, y 2) la filosofía posterior recoge las anteriores, sus determinaciones, en una nueva síntesis superior, de modo que la última es resultado de todas las anteriores y contiene por tanto los principios o determinaciones de todas ellas (Enc § 13).

3.3. *Historia de la Filosofía y filosofía sistemática*

Con esta visión de la Historia de la Filosofía se logra un gran acercamiento entre Historia de la Filosofía y filosofía sistemática, por cuanto ambas se definen por el crecimiento necesario y orgánico. Y éste es un punto decisivo en la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía: «Así la filosofía es sistema en la evolución; así es también la Historia de la Filosofía, y éste es el punto principal, el concepto fundamental, que este tratado de esta historia expondrá» (EGPh 33).

Historia y sistema son dos modos de surgir. «Exponer la derivación de las configuraciones, la necesidad pensada y conocida de las determinaciones» «es la tarea y quehacer de la filosofía misma» (EGPh 34). El otro modo de exponer el surgir de la filosofía es el que atiende a los diferentes grados y momentos evolutivos en el tiempo, en este o aquel pueblo, bajo unas determinadas circunstancias políticas, «en una palabra: bajo esta forma empírica, éste es el espectáculo, que nos muestra la Historia de la Filosofía» (ibid.). Se trata, por tanto, de

una perfecta simetría, identidad, entre la sincronía y la diacronía del surgir y desarrollarse de la filosofía.

Esta afinidad entre historia y sistema muestra primeramente «la conexión necesaria entre este aparente pasado y el grado actual que la filosofía ha alcanzado» (EGPh 11), de modo que «el estudio de la Historia de la Filosofía es estudio de la filosofía misma» (EGPh 35, cf. 33-35), que la Historia de la Filosofía no es «ningún quehacer con lo pasado» (EGPh 91). Este es el peculiar carácter de la Historia de la Filosofía, a diferencia de la historia de las ciencias y de la religión. Pero, sobre todo, de esta afinidad entre historia y sistema se desprende lo que puede ser considerado como *«el principio central»*[23] de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía, consistente en «que la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la secuencia en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea.»[24] Con ello Hegel presupone sistemáticamente como válida la secuencia de las categorías de su lógica especulativa. Pero también con ello adquiere su teoría de la Historia de la Filosofía su inconfundible perfil, al mismo tiempo que su establecimiento sobre determinadas premisas.

En este principio se pueden distinguir tres implicaciones fundamentales. Primera, toda filosofía significativa históricamente se basa en un principio fundamental que rige y fundamenta todas sus argumentaciones. Hegel identifica estas concepciones lógico-metafísicas con una categoría o secuencia de categorías de su lógica especulativa. Así, por ejemplo, la visión fundamental de Parménides es el ser puro.[25]

Segunda, este principio implica que una misma necesidad rige la sucesión histórica de las doctrinas y el progreso lógico de las categorías. Es la dialéctica, cuya determinación y fundamentación recae sistemáticamente en la lógica, que aquí, por tanto, es presupuesta. En EGPh (p. 126ss.)[26] Hegel da una explicación propedéutica para sus oyentes, sirviéndose de la metáfora orgánico-botánica, según la cual el tallo es la refutación del brote, la flor lo es de las hojas, el fruto

[23] Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 26.

[24] EGPh 34, cf. Enc § 14, § 86 Zusatz 2 (TWH VIII, 184s.). Muchas críticas a la teoría de la Historia de la Filosofía se han dirigido a este principio; un breve resumen en Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 7-14. Cf. Fulda, Hans Friedrich, «Hegels These, dass die Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen dieselbe sei wie die von Stufen logischer Gedankenentwicklung», in: Heidemann, Dietmar H. / Krijnen, Christian (Hg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: WBG 2007, pp. 4-14.

[25] Düsing, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», p. 131; cf. Id., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 26.

[26] Cfr. EGPh 107s.; Enc § 86 Zusatz 2 (TWH VIII, 184s.).

a su vez es la refutación de la flor.[27] La evolución orgánica con sus diferentes fases temporales simboliza aquí la evolución espiritual en la historia. Hegel insinúa que esta «refutación» no es solamente negativa, sino que también conserva el contenido de lo negado en la nueva fase e incluso lo lleva a su verdad, a su maduración, a su *telos* interno.

La evolución histórica (como también la sistemática) tiene un sentido, anda en una dirección, señalando claramente un progreso, consistente en el paso de la indeterminación a mayor determinación, a más concretez (EGPh 111s., 69, 65). Esta teleología garantiza el sentido de la conexión necesaria de las múltiples filosofías. Que todas las filosofías estén contenidas en la última filosofía, implica poder afirmar que en cada filosofía particular está toda la filosofía conseguida hasta su momento (EGPh 69, 71s.), que en todas las filosofías se está desplegando una misma filosofía.

También hay, como Hegel mismo insinúa, diferencias entre la evolución histórica y el avance lógico; ello se debe a que las filosofías históricas son más concretas que las categorías y se expresan con las representaciones de su tiempo, y también a que la marcha histórica puede divergir de la lógica, ciertamente manteniendo la correspondencia en los grandes rasgos (EGPh 34s., 146, 278). Esta salvedad pudo introducirse a raíz de dificultades experimentadas en la aplicación de su propio principio. Dicha salvedad encuentra su fundamentación objetiva en la teoría de la casualidad; Hegel expone en su lógica de las categorías modales que la casualidad tiene su lugar en la metafísica del Absoluto.[28] Aplicando dichos conceptos a la historia, se puede afirmar que en la historia son necesarios aquellos acontecimientos y, en la Historia de la Filosofía, aquellos principios y su sucesión, que son constitutivos para el sucesivo venir-a-sí-mismo del espíritu mundial o del espíritu absoluto; en cambio deben ser tenidos como casuales aquellos acontecimientos, pensamientos y secuencia temporal de doctrinas, que ciertamente tuvieron lugar, pero que permiten en su lugar igualmente su contrario, y que, con todo, no impiden el venir-a-sí-mismo del espíritu real.[29]

La tercera implicación es la identidad entre la evolución histórica y la evolución lógica, la cual significa que la filosofía no tiene solamente una historia externa, sino también una historia interna de su contenido, con lo que la Historia de la Filosofía se distingue de la historia de las ciencias o de la religión, al tener éstas solamente histo-

[27] EGPh 127, cf. FDE GW 10, cast. Obras I, 114.

[28] WL II, 171-184; cf. Enc § 16 nota. Cfr. HENRICH, Dieter, «Hegels Theorie über den Zufall», in: Id., *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, pp. 157-186.

[29] DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 30s.

ria externa, que no afecta a su contenido. La religión no tiene historia interna, puesto que tiene ya todo su contenido desde el principio, tiene solamente historia externa, en referencia a su nacimiento, expansión, avatares, etc. Las ciencias tienen por su contenido una historia, en cuanto que éste progresa, pero este progreso se lleva a cabo por yuxtaposición, por su suma y no por reelaboración como es el caso de la filosofía; los nuevos descubrimientos no conllevan modificaciones de la ciencia, y por ello su historia es también externa a su contenido (EGPh 15-17).[30] En cambio, el progreso en la Historia de la Filosofía es a la vez una revisión, una «refutación» de las filosofías anteriores, con ello cambian y evolucionan las mismas determinaciones conceptuales; esto es para Hegel la historia interna del contenido de la filosofía (EGPh 17, 80).

3.4. *¿Lógica de la Historia o eternidad de la Lógica?*

Con esta concepción del desarrollo histórico de la filosofía y del autodespliegue de la razón Hegel se muestra heredero y continuador de la tesis del progreso, no indefinido, sino con un *telos*: la realización del concepto (de la razón, el despliegue de la verdad). Ahora bien, si el *telos* es pensado desde la lógica o el concepto, el *telos* nos remite a la verdad una y eterna, que se está desplegando en el tiempo. Repetidas veces Hegel recuerda este aspecto como lo que en último término hay que descubrir y concebir en las obras externas, en los pensamientos, de los filósofos a través de la historia. Esta es la filosofía una que une a las diferentes realizaciones particulares de la misma, y que por eso tienen permanente actualidad: «El contenido de esta historia son los productos científicos de la racionalidad, y éstos no son algo perecedero. Lo que en este campo se elabora es lo verdadero y esto es eterno, no existe sólo en un tiempo y ya no en otro.» (EGPh 71, cfr. 12, 133, etc.)

Si el *telos*, en cambio, es pensado desde la Historia de la Filosofía misma, entonces nos remite al presente y, tratándose de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía, al presente de Hegel, es decir, a su sistema filosófico, en especial a su lógica especulativa. Y si en la primera consideración del *telos* se nos aparecía un nivel suprahistórico, en ésta segunda la teoría hegeliana de la historia de la filosofía aparece como ahistórica, en tres aspectos: 1) por el hecho de que Hegel identifica principios de las doctrinas filosóficas anteriores con categorías de su propia lógica; 2) por el hecho de poner como criterio

[30] Se puede decir que después de Kuhn la historia de las ciencias se ha vuelto más afín a la de la filosofía; cf. KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). Madrid: FCE 1979.

de la comprensión racional de la conexión entre las filosofías su propio método especulativo de la dialéctica, que está fundamentado en su lógica especulativa; y 3) porque concibe como meta y final de la evolución histórica de las teorías filosóficas la metafísica de la subjetividad, desarrollada en su sistema.[31]

De hecho estos dos aspectos del *telos*: la eternidad y el presente, no están separados, sino que se implican mutuamente. Así Gadamer puede afirmar: «El primero que escribió una historia de la filosofía que realmente lo era [filosófica], fue también el último: Hegel. En él se disolvió la historia en el presente del espíritu absoluto.»[32]

4. Carácter histórico de la Historia de la Filosofía

Si en el apartado anterior se trataba de exponer el carácter filosófico de la Historia de la Filosofía, su relación con el sistema, ahora se trata de situar la filosofía en su contexto histórico más amplio, formado por la historia socio-política, la historia de las ciencias, de las artes, de la religión, etc. Hegel fundamenta la atención al contexto histórico desde la propia filosofía, siendo ésta una de sus aportaciones a la teoría de la Historia de la Filosofía. «Pero solamente Hegel [a diferencia de los historiadores de la filosofía de su tiempo o anteriores] fundamenta la atención a este contexto en la consideración holística y organológica de una época y ésta en la concepción del progreso histórico-universal del espíritu del mundo.»[33]

Por ser exposición de la filosofía en su hacerse, la Historia de la Filosofía tiene que ver necesariamente con el tiempo y con los autores que forjaron el pensamiento filosófico. Por ser una historia filosófica de la filosofía, «una tal exposición tiene que excluir la historia externa del tiempo» (EGPh 38), no debe perderse en exterioridades que la privarían de su carácter filosófico propio. Pero, por otra parte, por su carácter histórico la Historia de la Filosofía tiene que recordar «el carácter general del pueblo y del tiempo y el estado [*Zustand*] general» (EGPh 38). Se insiste, por una parte, en el carácter estrictamente filosófico y, por tanto, en la necesidad de no perderse en exterioridades y, por otra, en la conexión entre la filosofía y el carácter

[31] Düsing, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», p. 136s.

[32] Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme 1992, p. 398 (*Gesammelte Werke*. Tubinga: Mohr 1986, vol. II, pp. 503s.). Bourgeois, Bernard, *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris: Vrin 1991, p. 113 en este sentido afirma de forma taxativa: «La historia de la filosofía no es una historia, porque la filosofía *tiene* su historia, en vez de *serlo*».

[33] Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 36.

general del pueblo y de la época. La paradoja se aclara si se considera la relación entre la filosofía y las otras figuras históricas del espíritu.

Dicha relación se explica por el planteamiento general que rige toda filosofía de la historia. El espíritu es el sujeto de la historia;[34] este sujeto se presentará de modo diverso según sea la consideración filosófica de la historia: como historia del mundo (política), del arte, de la religión, etc. En todo caso es el mismo espíritu que se va desplegando a través de la historia, siendo cada época y cada pueblo una configuración suya. Es la misma figura del espíritu que se despliega en los diversos ámbitos de la actividad humana: constituciones y formas de gobierno, eticidad, vida social, habilidades, usos y costumbres, arte y ciencia, religión, relaciones con otros Estados, industria y comercio, etc. (EGPh 38). Una expresión más de esta figura del espíritu es la filosofía, la cual, además, se caracteriza por ser no una expresión cualquiera, sino la «cumbre», «el supremo florecimiento», «el concepto de toda su figura, la conciencia y la esencia espiritual de todo el estado [*Zustand*], el espíritu del tiempo como espíritu que se piensa.» (EGPh 39)

4.1. *Estado e Historia*

Al afirmar que cada una de las filosofías pertenece a una época determinada, se viene a afirmar al mismo tiempo que cada filosofía pertenece a un Estado, como el humus o ambiente que la posibilita y determina. Ello se basa, primeramente, en la unión entre Estado e Historia en general, pues, la historia, que es «progreso en la conciencia de la libertad» (VG 63), tiene como ámbito propio el Estado, al ser éste la realización efectiva de la libertad (FD §§ 257, 258). Solamente puede hablarse de historia en sentido propio y específico ahí donde hay Estado. «Solamente sobre este suelo, es decir en el Estado, pueden darse el arte y la religión» (VG 113). La razón de ello es que el Estado es fundamentalmente la salida del estado de naturaleza y la entrada en la historia, en la vida racional.[35]

4.2. *La filosofía y las otras manifestaciones del espíritu*

La filosofía, respecto a las otras expresiones del espíritu, se caracteriza por ser la exprcsión mayor, la más directa, la expresión del espíritu como espíritu. Ello significa que en la filosofía se expresa el

[34] THEUNISSEN, *Hegels Lehre*, pp. 69-76.

[35] AMENGUAL, Gabriel, «Weltgeschichte oder Nationengeschichte?», in: LOSURDO, Domenico (Hg.), *Geschichtsphilosophie und Ethik*. Frankfurt a.M.: Lang 1998, pp. 489-501.

espíritu como pensante, es el momento de la autoconciencia. Por ello la filosofía lleva en sí misma las otras manifestaciones del espíritu. La filosofía, por tanto, siendo una expresión del espíritu de una época y un pueblo, es a la vez la que expresa su esencia y el principio que los rige; siendo ella misma la formulación de un principio, es el fundamento de dicha configuración del espíritu.

Aunque pueda aparecer como privilegiada, la situación de la filosofía no es ciertamente de dominio o de determinante, ni siquiera en última instancia. La relación de la filosofía con las otras manifestaciones del espíritu las caracteriza Hegel como de «parentesco» (EGPh 40). Esta situación de comunidad entre las diferentes expresiones del espíritu excluye la relación causal de una expresión sobre otras; todas son igualmente hijas de su tiempo y ninguna se levanta sobre las demás. Se excluye la relación causal de la idea, o la filosofía, respecto del conjunto, o siquiera de la conciencia respecto del conjunto. La relación es más compleja, aunque pueda decirse que toda época se rige por un principio, pues éste es más bien el destilado de todas las manifestaciones, pero no un elemento del conjunto.

4.3. *La no-simultaneidad de la filosofía*

Que todas las expresiones del espíritu en una misma época compartan el mismo aire de familia, hace pensar en una simultaneidad; y alguna deberá haber al compartir la misma época; sin embargo, «la figura determinada de una filosofía no es solamente simultánea con una determinada figura del pueblo en la que aparece» (EGPh 38). La filosofía, con ser la suprema manifestación del espíritu, no es temporalmente la primera, sino la última.[36]

Las razones de esta posterioridad de la filosofía son, en primer lugar, de acuerdo con Aristóteles, al que Hegel cita, que la filosofía es «la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma»,[37] y sólo puede aparecer cuando las necesidades vitales están satisfechas, cuando «la angustia de los deseos ha desaparecido» (EGPh 39). La filosofía representa «una especie de lujo» (ibid.). La filosofía presupone formación cultural, haber salido de la «indiferente vaguedad de la primera vida natural», así como «del punto de vista del interés pasional» (EGPh 39). La filosofía, como formación cultural cumbre, presupone incluso que el pueblo se haya diferenciado socialmente, en distintas clases sociales (ibid.).

[36] AMENGUAL, Gabriel, «Die Ungleichzeitigkeit der Philosophie. Die Philosophiegeschichte in ihrem gesamthistorischen Kontext», in: *Hegel-Jahrbuch 1997*. Berlin: Akademie 1998, pp. 104-107.

[37] ARISTOTELES, *Met* I 2; 982 b 27; ed. trilingüe I, p. 15.

En segundo lugar, en el proceso formativo, individual y colectivo, hay dos expresiones del espíritu absoluto, que también históricamente preceden a la filosofía: el arte y la religión. Ambas comparten con la filosofía el contenido: el absoluto, la idea suprema, pero ésta se da en ellas de forma no filosófica, a saber, como intuición y como representación, y éstas, en la formación preceden a la filosofía también según el tiempo (EGPh 42).

En tercer lugar, la filosofía es una aparición tardía, cuando la figura del espíritu de la época «se acerca a su ocaso» (EGPh 39), precisamente por ser el «supremo florecimiento» (ibid.), toma de conciencia, elaboración conceptual. «En cuanto *pensamiento* del mundo, [la filosofía] aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. [...] Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva levanta su vuelo sólo en el ocaso.» (FD prólogo, p. 28 / 24).[38] Precisamente porque la filosofía es conocimiento de lo real,[39] éste debe haberse dado cumplidamente y debe ser primero experimentado antes de poder ser comprendido conceptualmente. La filosofía en su esfuerzo por pensar lo que es, es ante todo recuerdo, y no utopía o profecía.

Aunque Hegel insista en que como «cada individuo es [...] hijo de su tiempo, del mismo modo [...] es insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente» (FD prólogo, p. 26 / 23), ello no significa que la filosofía sea simplemente descripción de lo fáctico. Dentro del concebir y exponer va implícita una tarea de discernimiento de lo racional a fin de exponer el concepto y no casualidades o existencias corrompidas. En la «enseñanza cómo el Estado, el universo ético, debe ser conocido» (FD prólogo, p. 26 / 23) va implícita la construcción del concepto de Estado y, por tanto, la comprensión conceptual de lo dado, lo cual incluye la crítica inmanente.

La filosofía, por su carácter tardío, vespertino o nocturno, se caracteriza por el «refugiarse en los espacios del pensamiento», contra «la indiferencia o insatisfacción respecto a la existencia viviente» (EGPh 39). Este «refugiarse» significa dedicarse a la comprensión conceptual de lo sido y acaecido, de lo que es. Esta comprensión es

[38] FD: HEGEL, *Grundlinien der Philosphie des Rechts*, in: TWH, VII; vers. cast.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducción de María del Carmen Paredes Martín, in: *Obras*. Madrid: Gredos 2010, vol. II, pp. 9-312.

[39] «La tarea de la filosofía es concebir lo que es; pues lo que es, es la razón.» (FD, TWH VII 26 / 23). Cf. PEPERZAK, Adriaan Th., *Filosofia e politica. Commentario della Prefazione alla 'Filosofia del diritto' di Hegel*. Milano: Guerini 1991, p. 138s.

la relación propia de la filosofía con todas las otras manifestaciones del espíritu en la historia. Esta comprensión lleva a concepto lo acaecido, la situación, registrando el desarrollo conceptual, en definitiva, el desarrollo del concepto del espíritu y su libertad. De este modo la filosofía constituye la acción política, artística, científica, religiosa, etc. en historia propiamente dicha, en historia del espíritu.

Al comprender conceptualmente la época que acaba, la filosofía elabora el principio que late en ella. Con ello la filosofía cumple su tarea de ser «su tiempo aprehendido en pensamientos» (FD prólogo, p. 26 / 23). Por esta misma aprehensión, la filosofía «está más allá de su tiempo»,[40] elabora también el principio que lucha por brotar, aunque no pueda describirlo en sus efectos concretos y configuradores de una nueva época, como sucede con la utopía.

5. Conclusión

La riqueza de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía consiste en unir dos aspectos que frecuentemente se hallan disgregados en otras teorías, a saber, el carácter propiamente filosófico de la Historia de la Filosofía (incluso para Hegel algo parecido al mismo carácter sistemático de la misma) y su carácter histórico. Ello se resuelve con el carácter histórico de la filosofía, de la razón, o de la verdad misma, sin que ello signifique una caída en el historicismo o en el relativismo escéptico, gracias a su concepción lógica de la unión de particularidad y universalidad, de modo que las diversas filosofías múltiples son (y realizan) a través de la historia la filosofía una; el universal se da siempre en y a través de particulares. A ello hay que añadir la teleología inmanente que conduce el proceso que une las diferentes filosofías en un proceso unitario y orgánico, de modo que todas ellas producen la una y misma filosofía, aportando principios y determinaciones conceptuales diferentes, que son asumidos por las filosofías posteriores, constituyendo de esta manera un proceso de crecimiento orgánico. Naturalmente todo el proceso es leído desde el concepto unificador, que es a la vez la eternidad del concepto y el presente histórico de la última filosofía.

La segunda aportación, íntimamente unida a la anterior, consiste en el establecimiento de la conexión entre la filosofía y las demás manifestaciones culturales en su sentido más amplio, es decir, de todas

[40] Löwith, Karl, «Aktualität und Inaktualität Hegels», in: Heede, Reinhard / Ritter, Joachim (Hrsg.), *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels.* Frankfurt a.M.: Klostermann 1973, p. 5. Esta y otras cuestiones se exponen más ampliamente en Amengual, Gabriel, «La filosofía una en las múltiples filosofías a través de la historia...»

las manifestaciones de la actividad humana. Es la conexión entre la filosofía y la política, la ciencia, el arte, la religión, la economía, etc. Lo propio de Hegel consiste en fundamentar dicha conexión sin subordinar ninguna expresión del espíritu; todas ellas dimanan igualmente del mismo espíritu y, por tanto, comparten un mismo aire de familia, el característico de una figura del espíritu, de una época.

Con todo, ahí late una nueva visión de la historia de la filosofía, que deja de ser una historia independiente, autónoma, como si fuera una historia de ideas que se engendra a sí misma. Toda producción del espíritu tiene como marco esencial, como «suelo» y «centro» el Estado, puesto que es el Estado el que posibilita y determina la vida del espíritu.

Bibliografía

Gabriel Amengual
con la colaboración de los autores de los diferentes capítulos

Obras de Hegel con sus abreviaturas

Obras completas

GW *Gesammelte Werke.* Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, unter der Leitung v. Otto Pöggeler. Hamburgo: Meiner 1968ss. Se cita GW con número romano para el volumen y arábigo para la página.

GW 1: *Frühe Schriften I.* Hrsg.v. Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler, 1989

GW 2: *Frühe Schriften II.* Bearbeitet von Friedhelm Nicolin, Ingo Rill und Peter Kriegel. Hrsg. von Walter Jaeschke. 2014.

GW 3: *Frühe Exzerpte (1785-1800).* Unter Mitarbeit von Gisela Schüler hrsg. v. Friedhelm Nicolin, 1991

GW 4: *Jenaer Kritische Schriften.* Hrsg. v. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, 1968

GW 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808).* Hg. v. Manfred Baum und K.R. Meist. 1998.

GW 6: *Jenaer Systementwürfe I.* Hrsg. v. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, 1975

GW 7: *Jenaer Systementwürfe II.* Hrsg. v. Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede, 1971

GW 8: *Jenaer Systementwürfe III.* Unter Mitarbait von Johann Heinrich Trede hrsg. v. Rolf-Peter Horstmann, 1976

GW 9: *Phänomenologie des Geistes.* Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, 1980

GW 10: *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816).* (Bde. 10,1 und 10,2.) Hg. von Klaus Grotsch. 2006.

GW 11: *Wissenschaft der Logik.* Erster Band: Die Objektive Logik (1812-1813). Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1978

GW 12: *Wissenschaft der Logik.* Zweiter Band: Die Subjektive Logik (1816). Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1981

GW 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817).* Unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas und Udo Rameil hg. von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotsch. 2000.

GW 14: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. v. Klaus Grotsch und Elisabeth Weisser-Lohmann.

GW 14,1: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. v. Klaus Grotsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. 2009

GW 14,2: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. v. Klaus Grotsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. 2009

GW 14,3: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. v. Klaus Grotsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. 2011

GW 15: *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*. Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Christoph Jamme, 1990

GW 16: *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*. Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Christoph Jamme, 1999

GW 17: *Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831)*. Hrsg. v. Walter Jaescke, 1987

GW 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*. Hrsg. v. Walter Jaescke, 1995

GW 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, 1989

GW 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, 1992

GW 21: *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die Objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832). Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1985

GW 22: *Exzerpte und Notizen (1809-1831)*. Hrsg. von Klaus Grotsch. 2013.

Sección II: Lecciones (*Vorlesungsnachschriften*)

GW 23: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*.

GW 23,1: *Nachschriften zu den Kollegien 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*. Hrsg. von Annette Sell. 2013.

GW 24: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*.

GW 24,1: *Nachschriften zu den Kollegien 1819/20, 1821/22 und 1823/24*. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen. 2012.

GW 24,2: *Nachschriften zu den Kollegien 1825/26 und 1828*. Hrsg. von Niklas Hebing unter Mitarbeit von Wolfgang Bonsiepen. (en preparación)

GW 24,3: *Anhang*. Von Niklas Hebing unter Mitarbeit von Wolfgang Bonsiepen. (en preparación)

GW 25: *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes*.

GW 25,1: *Nachschriften zu den Kollegien 1822 und 1825*. Hrsg. von Christoph J. Bauer. 2008.

GW 25,2: *Nachschriften zum Kolleg 1827/28 und Sekundäre Überlieferung*. Hrsg. von Christoph J. Bauer. 2011.

GW 25,3: *Anhang*. Von Christoph J. Bauer. (en preparación)

GW 26: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*.

GW 26,1: *Nachschriften zu den Kollegien 1817/18, 1818/19 und 1819/20*. Hrsg. von Dirk Felgenhauer. 2014.

GW 26,2: *Nachschriften zu den Kollegien 1821/22, 1822/23, 1824/25*

und 1831/32. Hrsg. von Klaus Grotsch. (en preparación)

GW 26,3: *Anhang*. Von Klaus Grotsch. (en preparación)

GW 27: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

GW 27,1: *Nachschriften zum Kolleg 1822/23*. Hrsg. von Bernadette Collenberg-Plotnikov. (en preparación).

GW 28: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*.

GW 28,1: *Nachschriften zu den Kollegien 1820/21 und 1823*. Hrsg. von Niklas Hebing. (en preparación)

GW 29: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*.

GW 29,1: *Nachschriften zu den Kollegien 1821 und 1824*. Hrsg. von Manuela Köppe. (en preparación)

GW 30: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. (en preparación)

JA *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe auf der Grundlage des von L. Boumann, F. Förster, E. Gans, K. Hegel, L. v. Henning, H. G. Hotho, Ph. Marheineke, K. L. Michelet, K. Rosenkranz u. L. Schulze besorgten Originaldruckes neu hrsg. v. Herrmann Glockner, Stuttgart: Frommann 1927-1940, 26 vols. (incluyendo el 21 y 22, que contienen el estudio de H. Glockner sobre Hegel y los 22-26 el Hegel-Lexikon) (Ha tenido 4 reimpresiones) Se cita JA y el número romano para el volumen y el arábigo para la página.

TWH *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der ‚Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols. Fráncfort/M: Suhrkamp 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Se cita TWH y el número romano para el volumen y el arábigo para la página.

Obras *Obras*. Madrid: Gredos 2010, 2 vols. El vol. I contiene: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín (pp. 1-109); *Fenomenología del espíritu*. Traducción y notas de Antonio Gómez Ramos (pp. 111-627). El vol. II contiene: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín (pp. 9-312); *Lecciones de la filosofía de la historia*. Traducción y notas de Josep Maria Quintana Cabanas (pp. 313-785).

Obras sueltas

EJ *Escritos de juventud*. Edición, introducción y notas de José María Ripalda. Traducción de Zoltan Zsankay y José María Ripalda. Madrid: FCE 1978; *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. v. Herrmann Nohl. Tübingen 1907 (Reimpresión Frankfurt a.M.: Minerva 1966)

FR *Filosofía Real*. Edición de José María Ripalda. Madrid: FCE 1984.

FDE GW IX: *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. v. H.-Fr. Wessels und H. Clairmont. Hamburgo: Meiner 1988; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*. Traducción y notas de Antonio Gómez Ramos (Obras I, pp. 111-627).

CLI GW XI: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: Die Objektive Logik (1812-1813). Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1978; vers. cast.: *Ciencia de la Lógica*. I. La Lógica objetiva 1.

El ser (1812), 2. La doctrina de la esencia (1813). Edición y traducción de Félix Duque. Madrid: Abada 2011.

CL GW XI-XII: *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Prólogo de R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar ^{1}1982, 2 vols. (Buenos Aires: Hachette ^{1}1956, en 1 vol.)

WL *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. G. Lasson, 2 vols. Hamburgo: Meiner 1971.

Enc A GW XIII: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Heidelberg 1817), in: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, vol. VI. Stuttgart: Frommann 1968.

Enc GW XX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburgo: Meiner 1969 (Vers. cast. de Ramon Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza 1997) (Se cita con *Enc* § y el número del párrafo. Si se trata de nota, se indica en cada caso).

FD GW XIV: *Grundlinien der Philosphie des Rechts*, in: TWH, vol. VII; vers. cast.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín, in: *Obras*. Madrid: Gredos 2010, vol. II, pp. 9-312.

EB *Berliner Schriften (1818-1831) voran gehen Heidelberger Schriften (1816-1818)*. Neu hrsg. v. Walter Jaeschke. Hamburgo: Meiner 1997.

ER *Escritos sobre Religión*. Edición, selección, traducción, introducción y notas de Gabriel Amengual Coll. Salamanca: Sígueme 2013

LECCIONES

LPED *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Traducción, introducción y notas de Gabriel Amengual Coll. Salamanca: Sígueme 2014

LFD *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (1817-1818) Nachschrift P. Wannemann. Hrsg. v. C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Chr. Jamme, H.-Chr. Lucas, K.R. Meist y H. Schneider. Mit einer Einleitung v. O. Pöggeler. Hamburgo: Meiner 1984. (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 1)

Ilting: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. Hrsg. v. Karl-Heinz Ilting. 4 vols. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann 1973-74. Se cita con Ilting más número romano para el volumen y arábigo para la página.

LFH *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: TWH, vol. XII; vers. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente 1974.

LFA *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)*. Hg. v. A. Gethmann-Siefert. Hamburgo: Meiner 1998 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 2)

LE *Vorlesungen über die Ästhetik*, in: TWH, vols. XIII-XV; vers. cast.: *Estética*. Traducción de Raúl Gabás. 2 vols. Barcelona: Península 1989-91.

LFR *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. v.

Walter Jaeschke. Hamburgo: Meiner 1983-85 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vols. 3, 4a, 4b y 5) (4 vols.) (Vers. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión.* 3 vols. Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza 1984-87). (Número romano para el volumen y arábigo para la página).

LHF *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke. 4 vols. (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vols. 6, 7, 8 y 9). Hamburgo: Meiner 1986-96; vers. cast. *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* Traducción de Wenceslao Roces. México: FCE 1977, 3 vols.

VG *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1: *Die Vernunft in der Geschichte.* Hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1970. Vers. cast.: *La razón en la historia.* Introducción de Antonio Truyol. Traducción de Armando Gómez. Madrid: Seminarios y Ediciones 1972

EGPh *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 3. gekürzte Aufl., besorgt v. Fr. Nicolin, Hamburg 1966. (vers. cast. d'E. Terrón: *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires 1980, aunque es traducción de una edición anterior).

Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Hamburgo: Meiner:

Bd. 1: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (1817-1818). Nachschrift P. Wannemann. Hrsg. v. C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Chr. Jamme, H.-Chr. Lucas, K.R. Meist y H. Schneider. Mit einer Einleitung v. O. Pöggeler. Hamburgo: Meiner 1984

Bd. 2: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823).* Hg. v. A. Gethmann-Siefert. Hamburg: Meiner 1998 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 2)

Bd. 3, 4a, 4b, 5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner 1983-85 (4 vols.)

Bd. 6, 7, 8, 9: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1986-96 (4 vols.)

Bd. 10: *Vorlesungen über die Logik. Berlin 1831.* Nachgeschrieben von Karl Hegel. Herausgegeben von Udo Rameil unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas. 2001.

Bd. 11: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik (1817).* Hg. v. Karen Gloy. 1982.

Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822-23).* Hrsg. v. Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer und Hoo Nam Seelman. Hamburg: Meiner 1996

Bd. 13: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28, nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter.* Hrsg. v. Franz Hespe und Burkhard Tuschling. Hamburgo: Meiner 1991.

Bd. 14: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/20.* Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Herausgegeben von Emil Angehrn, Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann. 2000

Bd. 15: *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie. Nürnberg 1812/13.* Nachschriften von Christian Samuel Meinel und Julius

Friedrich Heinrich Abegg. Herausgegeben von Udo Rameil. 2002.

Bd. 16: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1819/20.* Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Herausgegeben von Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann. 2002.

Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1825/26.* Nachgeschrieben von Heinrich Wilhelm Dove. Herausgegeben von Karol Bal, Gilles Marmasse, Thomas Posch und Klaus Vieweg. 2007.

Cartas: *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 4 vols. Hamburgo: Meiner, 1952-54. El cuarto vol. ha sido considerablemente aumentado y reeditado en dos tomos por Fr. Nicolin 1977-81.

Obras de otros filósofos

EN: Aristóteles, *Etica a Nicómaco.* Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: CEC 1970.

Pol: Aristoteles, *Política.* Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo. Madrid: CEC 1989.

Met: Aristóteles, *Metafísica.* Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2 vols. Madrid: Gredos 1970.

Ak: Kant, *Gesammelte Schriften.* Hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter

KrV: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, vol. III-IV. Darmstadt: WBG 1975. (Vers. cast.: *Crítica de la razón pura.* Prólogo, trad., notas e índices de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara 1978). Se cita con A y/o B seguida del correspondiente número de página de la 1.ª y/o 2.ª edición.

KpV: Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, vol. VI. Darmstadt 1975. (Vers. cast.: *Crítica de la razón práctica.* Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza [1]2000, quinta reimpresión 2007.

KU: Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, vol. VIII. Darmstadt 1975. (Vers. cast. de M. García Morente: *Crítica del juicio.* Madrid: Espasa-Calpe 1977).

Biografías de Hegel

La biografía más importante es sin duda la de Rosenkranz, Karl, *G.W.F. Hegels Leben.* Reimprensión. Darmstadt: WBG 1977, por la información de primera mano que transmite sobre escritos y cursos, a veces sobre textos ya desaparecidos que él todavía conoció e incluso transcribe. Es la primera fuente de información. Es del 1844, escrita por un discípulo al poco de la muerte de Hegel. Diez años después (1854) Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit* (Reimpresión Darmstadt: WBG 1962) publica este texto fruto de unas lecciones sobre la génesis y el desarrollo, la naturaleza y el valor de la filosofía hegeliana, que están en el origen de tantas interpretaciones y leyendas sobre Hegel; quizás su único interés reside en situar en esta exposición algo pamfletaria la fuente de mitos y visiones distorsionadas que todavía perduran.

La primera fuente de documentación sobre Hegel se encuentra en sus cartas; otra ha sido recogida en dos recopilaciones, la del 1936 *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, editada por Johannes Hoffmeister (Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann 1974), y la más reciente de NICOLIN, Friedhelm (Hrsg.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen.* Hamburgo: Meiner 1970.

En castellano se dispone de dos biografías de carácter muy diferente, aunque ambas de buenos conocedores de la filosofía hegeliana. La de D'HONDT, *Hegel* (Barcelona: Tusquets 2002) no es exactamente una biografía, sino trazos biográficos sobre hechos y acciones de Hegel con la intención de mostrar la imagen más contrapuesta a la conservadora que había transmitido Haym. La de PINKARD, Terry, *Hegel. Una biografía* (Madrid: Acento 2002) es a la vez biografía completa y bien documentada y exposición del pensamiento de Hegel.

EXPOSICIONES GENERALES DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA

Contexto filosófico

Estudiar a Hegel significa situarlo en la geneología del llamado idealismo alemán o filosofía clásica alemana: su relación con Kant (y Spinoza), Fichte, Hölderlin, Schelling, Jacobi, Schleiermacher. Obviamente ello permite presentar una evolución desde distintas perspectivas, una tópica es la que lo presenta como la evolución desde el idealismo trascendental (Kant), subjetivo (Fichte), objetivo (Schelling) y absoluto (Hegel) (KRONER, Richard, *Von Kant bis Hegel.* Tübingen: Mohr 1961; HARTMANN, Nicolai, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus.* 2. Teil: Hegel. Berlin: W. de Gruyter 1929, 1960, vers. cast.: *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires: Sudamericana 1960, 2 vols.), u otras que más bien resaltan la papel central de Schelling: VETÖ, Miklos, *De Kant á Schelling. Les deux voies de l'idealisme allemand.* 2 vols. Grenoble: Millon 1998-2000. El que quizás con más autoridad, tanto por la investigación detallada como por su calado especulativo, ha explicado el contexto filosófico hegeliano es Dieter HENRICH (*Betweeen Kant and Hegel: Lectures on German Idealism.* Cambridge/MA: Harvard University Press 2003). Henrich se acerca al contexto y a las diferentes líneas de trabajo que los filósofos de finales del XVIII y principios del XIX estaban tomando para transformar la filosofía trascendental kantiana; muestra en el contexto de inquietudes que dominaban y enfoca la filosofía hegeliana de un modo no necesitarista, negando la existencia de una línea lógica que condujese necesariamente de la lógica trascendental a la *Ciencia de la lógica.* De entre los múltiples estudios sobre el surgimiento de la filosofía hegeliana, sea destacado *Hegel en su contexto* (Caracas: Monte Ávila editores, 1987). Este enfoque, que acentúa diferentes

modos de transformar la filosofía trascendental kantiana, también es el del mismísimo Schelling en sus *Lecciones muniquesas para la Historia de la Filosofía Moderna* (Málaga: Edinford 1993), donde sitúa la *Ciencia de la lógica* y realiza su célebre crítica a la misma.

SEDGWICK, Sally S. (ed.), *The Reception of Kant's Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*. New York: Cambridge Univ. Press, 2000. Estudio de la herencia kantiana en el idealismo alemán. El problema central es la búsqueda de un nuevo modo de reflexión teórica y del principio de racionalidad. Las aportaciones de este volumen tratan tanto del desarrollo del sistema del idealismo trascendental kantiano en sus tres críticas, la fundamentación metafísica de la ciencia natural y el Opus póstumo así como la recepción y transformación de aquel idealismo realizada por Fichte, Schelling y Hegel.

Exposiciones de la filosofía

En primer lugar se han de consignar dos diccionarios, uno obra de un solo autor, más breve: INWOOD, Michael, *A Hegel Dictionnary*. Oxford: Blackwell 1992; el segundo es obra en colaboración, más amplio: COBBEN, Paul (ed.), *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: WBG 2006.

De las exposiciones generales del pensamiento de Hegel la más completa es sin duda JAESCHKE, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler 2003, en el que uno encuentra desde la biografía, obras, pensamiento, influencia hasta la recepción; un arsenal inagotable, de consulta obligada para tener el estado de la cuestión en la investigación hegeliana; de estilo sobrio y objetivo, informativo, fruto de los últimos decenios de investigación alemana y de la nueva edición crítica de las obras de Hegel (GW); no en vano el autor fue colaborador y director del Hegel-Archiv muchos años.

Todavía dentro del medio germánico cabe destacar dos obras muy diferentes, de carácter claramente interpretativo, por una parte, la obra del conocido filósofo marxista de la esperanza, en cuyo título original ya avisa de que se trata de aclaraciones o interpretaciones de Hegel (*Erläuterungen zu Hegel*), matiz que no refleja la traducción: BLOCH, Ernst, *Sujeto-objeto (El pensamiento de Hegel)*. Madrid: FCE 1983. Por otra parte, HÖSLE, Vittorio, *Hegels System*. 2 vols. Hamburgo: Meiner 1988, una exposición académica de la filosofía de Hegel, siguiendo su orden sistemático; menos interpretativo que el de Bloch, pero también con el intento de ir más allá del 'objetivismo' de Hegel, destacando cuanto hay de intersubjetividad en Hegel y apuntando a un planteamiento discursivo, dialógico, de la filosofía.

De autores españoles destacan también tres exposiciones generales del pensamiento de Hegel. Una, seguramente por haber desapare-

cido al cabo de poco tiempo la editorial en que se publicó, ha pasado casi desapercibida, pero que es quizás la primera se haya hecho de manera competente en castellano: ARTOLA, José María, *Hegel, la filosofía como retorno*. Madrid: G. del Toro 1972; sus grandes conocimientos sobre Hegel y su período quedan documentados además en esta recopilación de estudios: *Racionalidad e idealidad. De la finitud de la experiencia a la experiencia de la infinitud*. Salamanca: San Esteban 1998. La segunda, ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Univ. Pontificia, 1978, sigue siendo una excelente introducción a la filosofía hegeliana, no expuesta en su conjunto, sino del hilo del tema «experiencia y sistema», va desde la *Fenomenología* hasta la *Enciclopedia*. La tercera es la más reciente y no menciona a Hegel en el título, pero le dedica casi 600 páginas, por lo que con todo derecho ha de ser considerada como tal, me refiero DUQUE, Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal 1998; es una lúcida exposición de la filosofía de Hegel, que asombra por la inmensa información y por la altura de reflexión; fruto de larga investigación documentada en la abundante bibliografía del autor sobre Hegel y el idealismo; puede ser leído como un excelente manual y que, acompañado de su prolijo aparato crítico, constituye un excelente instrumento para la investigación. A estas tres exposiciones cabe añadir este libro, que interpreta el conjunto de la filosofía hegeliana (y también las reacciones posthegelianas) desde la *Ciencia de la Lógica*, POLO, Leonardo, *Hegel y el posthegelianismo*. Pamplona: Eunsa 1999. Sin ser una exposición general de la filosofía de Hegel ofrece una visión de casi todas sus partes, a modo de visión del todo en el fragmento, el número monográfico coordinado por Gabriel AMENGUAL: *Hegel*, de la revista editada por el Departamento de Filosofía de la Universidad de las Islas Baleares *Taula. Quaderns de pensament* 45 (2013).

Entre las exposiciones actuales del pensamiento de Hegel tiene un lugar destacado la de TAYLOR, Charles, *Hegel*. Cambridge: Univ Press 1975, publicada recientemente en España por Anthropos (2010). Se trata de una exposición de la filosofía hegeliana en su conjunto, desde los escritos de juventud. Como se sabe Taylor es un gran conocedor de la modernidad, sobre la que ha ofrecido dos grandes estudios, uno sobre la vertiente moral-antropológica (*Fuentes del yo*) y otra sobre la antopológico-religiosa (*La era secular*). Lo característico de esta obra es, pues, cómo sitúa Hegel en la modernidad, entre la Ilustración y el Romanticismo y la aportación de Hegel, que, precisamente por su contextualización histórico-cultural, lo hace muy actual.

Una amplia exposición del pensamiento de Hegel la ofrece la obra colectiva en tres volúmenes, cuya originalidad consiste en que se hace presentando y comentando las obras más importantes del autor:

SCHNÄDELBACH, Herbert (Hg.), *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken*. Frankfurt aM.: Suhrkamp 2000, 3 vols.

La Asociación Española de estudios sobre Hegel ha organizado 5 congresos internacionales sobre Hegel, tratando diversas temáticas, que en conjunto ofrecen un estado de la cuestión. Las actas se encuentran en ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano / PAREDES MARTÍN, María del Carmen (eds.), *Razón, Libertad y Estado en Hegel*. Salamanca: Univ. de Salamanca 2000; ID. (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*. Salamanca: Univ. de Salamanca, 2004; ID. (eds.), *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*. Salamanca: Univ. de Salamanca, 2010; PAREDES MARTÍN, M.ª C. (ed.), *Política y religión en Hegel*. Salamanca: Univ. Salamanca, 1995.

EL JOVEN HEGEL (1770-1800)

Escritos de Hegel

La edición crítica de estos escritos en GW I-III, 1989, 2014, 1991. Antes de esta edición se contaba con la primera que se hizo a partir del manuscrito de Berlín, realizada por Hermann Nohl, discípulo de Dilthey, de ahí el título con que se editaron, en consonancia con la interpretación diltheyana: *Hegels theologische Jugendschriften,* Tubingen 1907, reimpr.: Frankfurt a.M. 1966. También en TWH I. La traducción castellana de Zoltan Zsankay y José María Ripalda; edición, introducción y notas de José María Ripalda. Madrid: FCE 1978, contiene además de textos de juventud desde 1794 a 1800, cartas entre Hegel, Schelling y Hölderlin. Dos textos se han publicado por separado: «El 'Fragmento de Tubinga'»: *Revista de Filosofía*, 3.ª época, vol. VII (1994) núm. 11, 139-176 (con introducción y traducción a cargo de M.ª del Carmen Paredes Martín) e *Historia de Jesús*. Madrid: Taurus 1981.

Bibliografía

Los primeros estudios sobre los escritos juveniles vinieron de la mano de Dilthey y de Lukacs. DILTHEY, Wilhelm, *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905); vers. cast.: *Hegel y el idealismo*, en: *Obras de Dilthey*, vol. V. México: FCE 1978, éste es el primer estudio dedicado a los escritos del joven Hegel, apenas descubiertos y todavía no publicados. Dio una interpretación teológica de los mismos, destacando no sólo los motivos religiosos sino también el enfoque teológico y dejando en la sombra a otros. Por su parte LUKACS, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo 1975, obra de 1938, publicada por vez primera en 1948, con análisis de los

escritos de Hegel hasta la *Fenomenología del espíritu* incluida y de su significado para la historia marxista de la filosofía. Si Dilthey dio una interpretaciónn teológica, Lukacs hizo el contrapunto, destacando los motivos y el enfoque político de estos escritos.

Una nueva etapa en la comprensión de los escritos juveniles vino de la mano de PEPERZAK, Adriaan Th., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde.* La Haye: Nijhoff 1960, [2]1969. Este estudio vino a superar las visiones contrapuestas de Dilthey y Lukacs, gracias a un estudio atento de los textos, mostrando el amplio contexto ilustrado y kantiano en que se movían, las resonancias y cómo Hegel recepcionaba dichas corrientes. Siguiendo esta atención a los textos cabe situar HARRIS, Henry S., *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801.* Oxford: Clarendon 1972. Obra clásica sobre el joven Hegel, con amplia contextualización filosófica y cultural, con un estudio documentado y analítico de textos.

Entre los estudios monográficos: sobre el concepto de **verdad** PAREDES MARTÍN, María del Carmen, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel (1792-1801).* Salamanca: Univ. 1987 (con un análisis detallado de los «Escritos de juventud» así como del escrito de la *Diferencia*). Sobre el concepto de **espíritu**, de la misma, «El desarrollo del concepto de «espíritu» en el joven Hegel», in: GIUSTI, Miguel (ed.), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* Lima: Pont. Univ. Cat. del Perú, 2003, 15-42; AMENGUAL, Gabriel, «De la moral kantiana al concepto de espíritu. Hegel en su período de Frankfurt»: *Estudios Filosóficos*, 31 (1982), 7-43 (estudio sobre la transición de Hegel desde la filosofía práctica de Kant a su concepto de espíritu); del mismo, «Del ideal de comunidad popular al concepto de espíritu. Estudio sobre el surgimiento del concepto de espíritu en el contexto de la relación entre comunidad popular y religión en el joven Hegel»: *Estudios Filosóficos*, 36 (1987), 59-107 (análisis del desarrollo del concepto de espíritu a partir de la noción de comunidad religiosa del joven Hegel); PADIAL BENTICUAGA, Juan José, «Subjetividad y separación. La crítica del joven Hegel a la separación de facultad y a la soledad ontológica»: *Yo y tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel,* I, Universidad de Málaga, 2010, 113-118 (estudio del planteamiento kantiano y de la crítica de Hegel, especialmente a la concepción kantiana de la religión). Sobre la **libertad** ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, «La libertad en el sistema de Hegel»: Paredes Martín, M. C. (ed.), *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente.* Salamanca: SCLF, 2005, 281-324 (estudio del tema de la libertad desde los «Escritos de juventud» hasta la CL).

Ante todo sobre el contexto político RIPALDA, José María, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel.* Ma-

drid: FCE 1978 (estudio del Hegel más joven, y del contexto en que se educó como estudiante, así como de las influencias recibidas, con un enfoque fundamentalmente político, siguiendo la estela de Lukacs). Sobre las diversas fases: sobre el fragmento de **Tubinga** Luc, Laurent-Paul, «Le statut philosophique du Tübinger Fragment»: *Hegel-Studien* 16 (1981) 69-98 (análisis de los principales temas del 'Fragmento de Tubinga' y su significado filosófico como punto de partida del joven Hegel. El autor destaca la filosofía de la sociedad, de la religión y de la política contenida en este texto y muestra quc Hegel busca una unidad); Amengual, Gabriel, «Projecte d'una religió popular entre la il.lustració i el romanticisme. Estudi sobre el 'Fragment de Tubinga' de Hegel», in: *Comunicació* núm. 34-35 (1984) 5-23. Sobre los años de **Berna** Bondeli, Martin, *Hegel in Bern*. Bonn: Bouvier 1990 (Hegel-Studien Beiheft 33) (estudio documentado sobre el contenido y los temas de los escritos de Hegel en Berna). Sobre los años de **Fráncfort** Bourgeois, Bernard, *Hegel à Francfort ou Judaïsme Christianisme Hegelianisme*. París: Vrin 1970 (la confrontación de Hegel con los temas de la positividad de la religión, en la que desarrolla tanto su visión del judaísmo y cristianismo y como que de dicha confrontación va surgiendo su propia visión filosófica). En concreto sobre el «Fragmento más antiguo» Bubner, Rüdiger (Hg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*. Bonn: Bouvier 1973 (Hegel-Studien, Beiheft 9) (recopilación de estudios sobre «El programa más antiguo del idealismo alemán», su autoría, sus temas e interpretaciones y sus influencias. Marca el punto de partida de una larga historia de investigación); Jamme, Christoph / Schneider, Helmut (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ‚älteste Systemprogramm' des deutschen Idealismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1984 (después de la recopilación de Bubner presenta cl nuevo estado de la cuestión sobrc este importante escrito).

El período de Jena (1801-107)

Textos

La edición crítica de los escritos de estos años en GW IV-VIII (1968, 1998, 1975, 1971, 1976). También en TWH II.

Traducciones

La Constitución de Alemania. Trad. de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Tecnos, 2010.

Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling. Traducción de M.ª del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos, 1990, y en: Obras I, 1-109.

Sobre la esencia de la filosofía y *Cómo interpreta el sentido común la filosofía*, en: *Esencia de la filosofía y otros escritos.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980, 3-25 y 131-156.

Relación del escepticismo con la filosofía. Traducción, Introducción y Notas de M.ª C. Paredes Martín. Madrid: Tecnos, 2006.

Creer y saber, Traducción y estudio de Jorge Aurelio Díaz. Buenos Aires: Norma, 1992; *Fe y saber*, Traducción de Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural. Traducción de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar, 1979.

El sistema de la eticidad. Traducción de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Nacional, 1982.

Fragmento «Sobre Derecho Natural». Traducción de Gabriel Amengual Coll, en: G.W.F. Hegel, *Escritos sobre religión.* Salamanca: Sígueme, 2013, 241-251.

Filosofía real. Traducción de José M.ª Ripalda. México: F.C.E., ²2006.

Bibliografía secundaria

Un primer trabajo en la recuperación de los escritos de Jena consistió en su enumeración y datación, trabajo realizado por KIMMERLE, Heinz, «Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften», in: *Hegel-Studien* 4 (1967) 125-176.

Siguiendo el mismo método de estudio y análisis de textos que inició con el joven Hegel, lleva a cabo aquí con los escritos de los años de Jena, ofreciendo una visión de conjunto, HARRIS, Henry S., *Hegel's Development. Night Thougts (Jena 1801-1806).* Oxford: Clarendom 1983. Una visión sobre la concepción de la filosofía de Hegel en Jena BAUM, Manfred / MEIST, Kurt, «Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», in: *Hegel-Studien* 12 (1977) 43-81. RUGGIU, Luigi, *Logica, metafisica, politica. Hegel a Jena.* Milano: Mimesis 2009, 2 vols., ofrece un estudio de los principales textos filosóficos de Jena, que los interpreta como una elaboración de una filosofía y no como textos preparativos para la filosofía de madurez; otra característica que destaca es que se trata de una filosofía en íntima conexión con los problemas de su tiempo. Estudio semejante que ofrece una interterpretación de los escritos de los primeros cuatro años de Jena KIMMERLE, Heinz, *Das Problem der Absgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804.* Bonn: Bouvier 1970, 1982 (Hegel-Studien Beiheft 8). Recopilaciones de estudios estándard sobe este período HENRICH, Dieter / DÜSING, Klaus (Hg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die*

Zusammenarbeit mit Schelling. Hegel-Tage Zwettel 1977. Bonn: Bouvier 1980 (Hegel-Studien Beiheft 20) y KIMMERLE, Heinz (ed.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels.* Berlin: Akademie 2004.

En especial sobre algunos escritos: sobre la Diferencia ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, «Hegel o la libertad como principio»: *La Ciudad de Dios* (El Escorial, 1969) 556-596 (el primer estudio monográfico publicado en España); SIEP, Ludwig, *Der Weg der ,Phänomenologie des Geistes'. Ein einführender Kommentar zu Hegels ,Differenzschrift' und zur ,Phänomenologie des Geistes'*. Frankfurt aM.: Suhrkamp 2000, se trata de un comentario de la Diferencia y de la FDE, del que la editorial Anthropos ha publicado su traducción (Barcelona, 2015).

Sobre *Creer y saber*: sobre un ámplio análisis de este escrito ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, «Hegel: muerte de Dios y liberación del hombre; crítica de las filosofías de la subjetividad (Kant, Jacobi y Fichte)»: *Miscelánea Manuel Cuervo López.* Salamanca, 1970, 501-554; PAREDES MARTÍN, M.ª C., «Estudio Preliminar» a: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling.* Madrid: Tecnos 1990, IX-LVII, donde la autora da las referencias del contexto filosófico y señala los problemas principales del escrito. Se ofrece toda una recopilación de estudios en torno a los temas de *Creer y saber* y sus contextos ARNDT, Andreas, et al., *Glauben und Wissen.* Berlin: Akademie, 2013.

Sobre el Escepticismo PAREDES MARTÍN, M.ª C., «Introducción» a: *Relación del escepticismo con la filosofía.* Madrid: Tecnos 2006, 9-48; «Los límites de la razón escéptica», en: Alvarez Gómez, M. / Paredes Martín, M. C. (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*, 159-176; en ambos escritos se lleva a cabo un estudio sobre el problema del escepticismo, el primero más ceñido al escrito de Jena, el segundo en referencia al concepto de razón en Kant y en Hegel. FORSTER, Michael, *Hegel and Skepticism.* Cambridge: Harvard University Press, 1989; FULDA, Hans Friedrich / HORSTMANN, Rolf Peter (eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels.* Stuttgart: Klett-Cotta 1996, tanto la monografía como la recopilación de estudios tratan del escepticismo en Hegel y su función en articulación de la filosofía de Hegel como especulativa.

Sobre el pensamiento ético-político en primer lugar hay que señalar BOURGEOIS, Bernard, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la espéculation hégélienne à Jena.* Paris: Vrin 1986, que ofrece una traducción (al francés) y comentario amplio y documentado del ensayo hegeliano sobre el Derecho Natural.

Sobre el reconocimiento cabe mencionar primeramente al que lanzó a la plaza pública el tema HABERMAS, Jürgen, «Arbeit und Inte-

raktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'», in: ID., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, pp. 9-47. SIEP, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber 1979 es el estudio clásico sobre la cuestión; digno de mención es también SIEP, Ludwig, «Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbcs in der Jenaer Schriften», in: *Hegel-Studien* 9 (1974) 155-207. WILLIAMS, R. R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. Albany: Suny 1992; ID., *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: Univ. California (ed. revisada), 2000; en 1992 ofrece un estudio del concepto de reconocimicnto en Fichte y en Hegel, y en 2000 una exposición del pensamiento ético de Hegel, en torno al reconocimiento. HARRIS, Henry S., «The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts», in: HENRICH, Dieter / DÜSING, Klaus (Hg.), *Hegel in Jena,* 229-248, lleva a cabo un análisis del reconocimiento en los textos de Jena.

Dentro del campo de la filosofía de la religión BIASUTTI, Franco, *Assolutezza e Soggettività. L'idea di Religione in Hegel.* Trento: Verifiche 1979 estudia como se va elaborando la concepción de la subjetividad tomando distancia y asumiendo el pensamiento spinozista. La génesis de la concepción hegeliana de la metafísica es el tema de estudio de cstas dos obras CHIEREGHIN, Franco, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dell spirito.* Trento: Verifiche 1980; CHIEREGHIN, Franco (A cura di), *Logica e metafisica di Jena (1804-05).* Trento: Verifiche 1982.

Sobre la que puede considerarsc la obra cumbre, con perdón de la *Fenomenología*, la FR, hay que consultar RIPALDA, José María, «Introducción» a: Hegel, *Filosofía real*. México: F.C.E. ²2006, donde lleva a cabo una contextualización temática y filosófica de Esbozo de Sistema III; y *Comentario a la Filosofía del Espíritu de Hegel de 1805-6*. Madrid: UNED 1993 ofrece una monografía sobre la mencionada parte de la Filosofía real.

LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* (1807)

Texto

GW IX; TWH III.

Bibliografía

DE LA MAZA, Luis Mariano, *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Bouvier 1998. Lectura del conjunto de la *Fenomenología del espíritu* a partir de su génesis y de las claves que ofrecen las

metáforas del «nudo» y del «haz» en la introducción al capítulo La Religión y la correlación de las figuras de la *Fenomenología* con las determinaciones de la «Lógica o filosofía especulativa» que Hegel esbozaba en la misma época.

DE LA MAZA, Luis Mariano, *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como Introducción a la Filosofía Especulativa.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile 2004. Lectura de la *Fenomenología* a la luz de un intento de reconstrucción de la Lógica o filosofía especulativa que Hegel tuvo en mente al escribirla, con el fin de introducir en ella, y que no pudo desarrollar en forma independiente, aunque sus marcas se encuentran por doquier en el libro.

DUQUE, Félix (editor), *Hegel. La Odisea del Espíritu. La Fenomenología del espíritu, 200 años después.* Madrid: Círculo de Bellas Artes 2010. Reúne la totalidad de las conferencias pronunciadas en el congreso internacional que celebró el bicentenario del libro en el Círculo de Bellas Artes y la Universidad Autónoma de Madrid. El congreso reunió a algunos de los mayores especialistas en la obra del pensador alemán, quienes comentan los capítulos o temas de la obra en el mismo orden en que los expuso Hegel.

FULDA, Hans Friedrich / HENRICH, Dieter (eds.), *Materialien zu Hegels Phanomenologie des Geistes.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973. Selección de comentarios mayoritariamente —pero no exclusivamente— alemanes sobre diversos temas de la *Fenomenología* que marcaron el rumbo en las interpretaciones del siglo XX.

HALBIG, Christoph / QUANTE, Michael / SIEP, Ludwig (eds.), *Hegels Erbe.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004. Agrupa aportes de filósofos contemporáneos y de algunos de los principales especialistas en la obra de Hegel que ofrecen una visión de conjunto sobre los intentos actuales de acoger su legado de un modo filosóficamente fecundo en la época actual.

HEIDEGGER, Martin, *La Fenomenología del espíritu de Hegel.* Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930/31. Madrid: Alianza 1992. Curso de dos horas a la semana sobre la *Fenomenología,* que salió a luz en el volumen 32 de sus obras completas de Heidegger. Analiza las principales tesis del libro de Hegel, desde la peculiar perspectiva de quien lo considera un formidable contrincante.

HYPPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (1946). Barcelona: Península 1974. El primer comentario exhaustivo a todo el libro, capítulo por capítulo, escrito por uno de los mejores conocedores de la obra de Hegel. Una referencia imprescindible para todo el que quiera introducirse a la lectura de la *Fenomenología.*

KÖHLER, Dietmar / PÖGGELER, Otto (eds.), *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes.* Berlin: Akademie 1998. Selección de comentarios de especialistas internacionales sobre cada uno de los capítulos de la *Fenomenología del espíritu,* dirigida por quien fuera por muchos años Director del Archivo de Hegel, a cargo de la edición crítica de su obra.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel.* Paris: Aubier 1968. El principal comentario en francés después del de Hyppolite. Destaca las correlaciones estructurales de las diversas partes del libro por sobre la génesis histórico-evolutiva del mismo.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel.* México: FCE 1985. Lectura introductoria que se sitúa en un punto de vista intermedio entre quienes consideran la *Fenomenología* como la obra más viva y genial de Hegel y quienes la ven solo como la preparación todavía inmadura de su sistema de filosofía.

MICHALEWSKI, Czeslaw (ed.), *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit a plusieurs voix.* París: Ellipses 2008. Libro publicado con ocasión del bicentenario, con la colaboración de importantes especialistas franceses en Hegel como P. –J. Labarrière y B. Bourgeois.

MOYAR, Dean y QUANTE, Michel (eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: a Critical Guide.* Cambridge: Cambridge University Press 2008. Colaboración entre comentaristas anglosajones y alemanes para examinar todos los aspectos de la obra, desde sus estrategias argumentativas hasta su pertinencia respecto de debates filosóficos contemporáneos.

PINKARD, Terry, *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason.* Cambridge: Cambridge University Press 1994. Completo comentario de todo el libro, realizado por el principal biógrafo de Hegel, y que trata de aclararlo en el marco las discusiones contemporáneas sobre normatividad e intersubjetividad.

SIEP, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phanomenologie des Geistes».* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000. Introducción muy clarificadora a la *Fenomenología*, que describe el camino que lleva a ella desde el primer libro publicado por Hegel en Jena, *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling.* Traducción castellana: Barcelona: Anthropos 2015.

STEWART, Jon (ed.), *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretative Essays.* Albany: SUNY 1998. Uno de los volúmenes colectivos editados en Estados Unidos que testimonia el renovado interés por la filosofía de Hegel, y que se ha convertido en texto de referencia. Sus autores comentan el libro capítulo por capítulo, con gran riqueza y variedad.

VALLS PLANA, Ramón: *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel.* Barcelona: Laia [2]1979. Un comentario clásico en lengua castellana, realizado por un gran conocedor, en un lenguaje claro y a la vez profundo, al hilo de la cuestión de la intersubjetividad.

VIEWEG, Klaus / WELSCH, Wolfgang (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne.* Fráncfort a.M.: Suhrkamp 2008. Contiene contribuciones de especialistas de diversas partes del mundo, con especial énfasis en el curso argumental de la *Fenomenología*, pero abordando también el amplio espcctro del pensamiento filosófico de Hegel a la luz de los debates más rccientes.

LA *ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS* (1817, 1827, 1830)

Textos

Hegel publicó tres ediciones de la *Enciclopedia*. Dc las trcs hay edición crítica (GW XIII, XIX, XX). Las ediciones estándard de obras suelen reproducir la tercera, la de 1830, la última y más completa. Esta es la traducida por Ramon Valls Plana. TWH VIII-X con los «agregados» que sus discípulos incluyeron en la primera edición de las Obras, tomados de apuntes de clase. La mayor diferencia se da entre la primera y la segunda (y tercera) edición, de modo quc ya Glockner editó separadamente la primera y la tercera (JA VI, VIII-X).

Esbozos previos a la *Enciclopedia* se encuentran en los cursos que Hegel dió como profesor del Gymnasium de Núremberg (GW X). También hay lecciones sobre la Enciclopedia: *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie. Nürnberg 1812/13.* Nachschriften von Christian Samuel Meinel und Julius Friedrich Heinrich Abegg. Herausgegeben von Udo Rameil. (Vorlesungen, 15) 2002.

Bibliografia

Los estudios sobre la *Enciclopedia* suelen tratar de alguna de sus partes, la lógica, la filosofía de la naturaleza, la filosofía del espíritu subjetivo, objetivo o absoluto, filosofía e historia del arte, filosofía e historia de la religión, filosofía e historia de la filosofía. En caso de tratar de la *Enciclopedia* en su conjunto, entonces el tema es fundamentalmente la filosofía hegcliana como sistema, su unidad, su enfoquc, la unión de método y contenido, etc. Dichas cuestiones suelen tratarse también en las exposiciones globales de la filosofía hegeliana, en los estudios sobrc la lógica y sobre la filosofía del espíritu.

Entre los estudios temáticamente de filosofía del espíritu de gran interés para la comprensión del conjunto de la filosofia hegeliana me-

recen mencionarse THEUNISSEN, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat.* Berlin: de Gruyter 1970; PEPERZAK, Adriaan Th., *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1987. Especial importancia tienen los parágrafos que marcan el tránsito de una parte a otra: de la lógica a la filosofía de la naturaleza, de ésta a la del espíritu, del subjetivo al objetivo y de éste al absoluto. Sobre el sentido de la exposición y como ella misma impone su método y desarrollo es clásico el estudio PUNTEL, Lourenzo Bruno, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie Hegels.* Bonn: Bouvier 1973, ^{2}1981 (Hegel-Studien Beiheft 10).

Una bibliografía sobre la *Enciclopedia* supondría incluir las exposiciones generales del pensamiento de Hegel. Un comentario completo a la *Enciclopedia* en SCHNÄDELBACH, Herbert (Hg.), *Hegels 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' (1830).* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000. Un estudio global, capítulo a capítulo de toda la Enc lo ofrece ANGEHRN, Emil, *Freiheit und System bei Hegel.* Berlin/ New York: W. de Gruyter 1977 bajo el punto de vista de la libertad, mostrando cómo ésta es el alma de toda la filosofía hegeliana. Una recopilación de estudios sobre la Enc LUCAS, Hans-Christian / TUSCHLING, Burkhard / VOGEL, Ulrich (Hg.), *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 2004.

El mismo concepto de enciclopedia y su comprensión hegeliana ha sido objeto de estudio, cf. HOLZ, Hans Heinz, «Hegels Enzyklopädie-Konzept. Die philosophische Konstruktion der Einheit der Wissenschaften», in: *Dialektik* 16: *Enzyklopädie und Emanzipation. Das ganze Wissen,* (Köln 1988) pp. 24-39; ID., «Hegels Wissenschaftskonzept in der *Enzyklopädie*», in: Sandkühler, H.J. (Hg.), *Inreraktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften.* Bern-Frankfurt aM.: Lang 1995, 153-169; MENEGONI, Francesca, «Über den Begriff von 'Enzyklopädie' bei Kant und Hegel», in: Fricke, Christel / König, Peter / Petersen, Thomas (Hg.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1995, 61-80; BIGNAMI, Livia, «Il concetto di 'enciclopedia'», in: Biasutti, Franco, et al., *Filosofia e scienze filosofiche nell'»Enciclopedia» hegeliana del 1817.* Trento: Verifiche 1995, 23-61.

Una cuestión de peso en Hegel es siempre el comienzo de un tratado. En éste la introducción es estudiada por LUCAS, Hans-Christian, «Zum Problem der Einleitung in Hegels enzyklopädisches System. 'Vorreden', 'Einleitung' und 'Vorbegriff' der Logik zwischen 1817 und 1830«, in: Lucas, Hans-Christian / Tuschling, Burkhard / Vogel, Ulrich (Hg.), *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von*

der 'Wissenschaft der Logik' zur Philosophie der absoluten Geistes. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 2004, 41-70, y en términos más generales FULDA, Hans Friedrich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1965, [2]1976; ID., «Vorbegriff und Begriff der Philosophie bei Hegel», in: Henrich, Dieter / Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes.* Stuttgart: Klett-Cotta 1984, 13-34.

Para tratar sobre el concepto de filosofía de Hegel se suele recurrir sobre todo al capítulo sobre el «Saber absoluto» de la *Fenomenología*, al capítulo sobre «La Idea absoluta» de la *Ciencia de la Lógica* y a los últimos parágrafos de la Enc §§ 572-577 (sin olvidar los primeros, la introducción). Especialmente problemáticos son los tres últimos (Enc §§ 575-577) en los que Hegel relativiza el orden en que ha expuesto la filosofía como uno entre otros posibles; es la teoría de los tres silogismos, tres formas de exponer el sistema, con un orden lógico diferente. Al respecto puede consultarse LÉONARD, André, «La structure du système hégélien», in: *Révue philosophique de Louvain* 69 (1971) 495-524; GERAETS, Théodore F., «Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la realisation du Concept de la philosophie chez Hegel», in: *Hegel-Studien* 10 (1975) 231-254; NUZZO, Angelica, «Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der *Enzyklopädie*«, in: Lucas / Tuschling / Vogel (Hg.), pp. 459-480; FULDA, Hans Friedrich, «Der letzte Paragraph der Hegelschen 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften'», in: Lucas / Tuschling / Vogel (Hg.), pp. 481-506.

LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* (1812/1832-1816)

Textos

Respecto de las fuentes, ahora mismo tenemos la suerte de poder leer la *Ciencia de la lógica* acompañada de un gran material adicional en la forma de apuntes de clase de sus alumnos, que han sido editados con gran rigor y garantía en la editorial Meiner de Hamburgo. Hay dos series, una la editada por la Academia de las Ciencias y las artes de Renania del Norte-Westfalia en la que se publican las obras completas (*Gesammelte Werke:* GW) y otra serie en la que se publican una selección de escritos póstumos y manuscritos (*Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* ANuM). Pues bien, la *Ciencia de la lógica* está publicada en GW XI (la lógica objetiva de 1812/13), en GW XII (la lógica subjetiva de 1816), y en GW XXI (la reedición de la doctrina del ser de 1832). Por su parte la *Ciencia de la lógica* de la *Enciclopedia* está publicada en GW XIII (1817), XIX (1827), y XX (1830).

En castellano tenemos una magnífica traducción de la *Enciclopedia* realizada por R. Valls Plana (Madrid: Alianza 1997), y una traducción también excelente de la doctrina del ser de 1812 y de la esencia de 1813, realizada por Félix Duque (CLI). Estamos anhelando la aparición de la doctrina del concepto y de la doctrina del ser de 1831. Mientras tanto, la única traducción completa accesible —aunque con algunos reparos— es la de Mondolfo, recientemente reeditada (Buenos Aires: Las cuarenta 2013).

Estas son las fuentes básicas. Un buen acompañamiento, muy clarificador, consiste en leer estas fuentes con la ayuda de las lecciones que Hegel impartió sobre ellas. El mejor texto es el de su hijo Karl Hegel (ANuM X). En GW XXIII/1 hay apuntes de clase que recogen todo el arco desde 1801 hasta 1826; los dos mejores textos de este volumen son el de Jules Correvon y el de Victor von Kehler. En GW XXIII/2 se espera que aparezcan apuntes de las lecciones sobre la *Ciencia de la lógica* desde 1827 hasta 1831, lo que implicará una depuración del texto de Karl Hegel.

Bibliografía

Entre las lecturas tradicionales para acercarse a la *Ciencia de la lógica* hay que referirse al libro de GADAMER, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos* (Madrid: Cátedra 2000). Gadamer dedica uno de sus capítulos, el tercero, a la *Ciencia de la lógica*. No obstante todo el libro está permeado por el estudio del pensamiento especulativo hegeliano, por el estudio de sus raíces en los diálogos de vejez de Platón, por cómo completar la empresa trascendental kantiana desde unas raíces clásicas, y por cómo la hermenéutica puede considerarse legítima heredera de la filosofía hegeliana. Este situar la *Ciencia de la lógica* en la historia de la metafísica también ha sido llevado a cabo con mucha finura por André DOZ, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie* (Paris: Vrin, 1987), y por Leo LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»* (Milán: Guerini 1998). La ubicación de la metafísica y dialéctica hegeliana en el conjunto de la historia de la filosofía ha sido realizado por Klaus DÜSING en *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit* (Darmstadt: WBG 1983).

Otro libro clásico e introductorio a la *Ciencia de la lógica* es el de ADORNO *Tres Estudios sobre Hegel* (Madrid: Taurus 1992). Se trata de un libro que acentúa la dimensión especulativa del pensamiento hegeliano, por lo que es una buena introducción al pensamiento de Hegel. Además, Adorno es un buen puente para hacer dialogar a los filósofos postmodernos con la filosofía hegeliana. Para un acercamiento

de los temas de la *Ciencia de la lógica* a la filosofía analítica, debe consultarse la obra de Pirmin STEKELER-WEITHOFER. Resulta imponente leer sus detenidos análisis de los diferentes capítulos de nuestra obra en *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (Paderborn: Schöningh 1992).

John McDowell, Robert Pippin y Terry Pinkard quizá sean los tres autores que más esfuerzos han dedicado a ofrecer una imagen antimetafísica de Hegel. Por un Hegel antimetafísico, estos autores entienden una comprensión de la ontología hegeliana a la que se le han extirpado algunos temas claves, como la necesidad dialéctica o el saber absoluto. Tal es el enfoque de Robert PIPPIN en *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-consciousness* (Cambridge/MA: Cambridge University Press 1989). Hegel aparece como un filósofo estrictamente postkantiano cuya filosofía primera es un discernimiento de las categorías centrales y fundamentales de los modelos ontológicos con que hemos intentado históricamente apresar la realidad. Para Terry PINKARD en *Hegel's Dialectic: The explanation of Possibility* (Temple University Press, Philadelphia, 1988), estos modelos son tres: el realismo, abordado por Hegel en la lógica del ser, el esencialismo, estudiado en la lógica de la esencia, y el idealismo tematizado en la lógica del concepto. Aparece así un Hegel con un programa ontológico abierto, y que lejos de cualquier necesidad explora los presupuestos de nuestros discursos acerca de lo real. Desde una óptica más psicológica y de teoría del conocimiento aborda John BURBIDGE su comentario a nuestra obra: *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary* (Atlantic Highlands: Humanitics Press 1982). Burbidge parte de la dilucidación de qué sea el pensar en los parágrafos sobre el espíritu subjetivo de la *Enciclopedia*. Pero una vez determinado qué cosa sea el pensar, Burbidge se centra en comentar la *Ciencia de la lógica* de Nüremberg. Y la comenta como la reflexión del pensamiento sobre su propia actividad. Es decir, Burbidge sigue a Pinkard al sostener que la filosofía hegeliana es una filosofía trascendental, pero se aleja de él al no estudiar el valor ontológico de las categorías, sino al estudiar la operatividad lógica del pensar. Por último, hay que señalar como contrapunto a estos acercamientos «antimetafísicos» a la *Ciencia de la lógica*, la rehabilitación del punto de vista metafísico, precisamente en Norteamérica, y con la obra de Brandy BOWMAN *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

Como hemos visto, la última parte de la *Ciencia de la lógica* es la lógica subjetiva. Creo que las mayores aportaciones al tema de esta parte provienen de Klaus DÜSING. Resulta todo un clásico ya su libro *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (Hegel-Studien, Beiheft 15, Bonn, 1976). También ha realizado un trabajo excelente

sobre las contribuciones de la *Ciencia de la lógica* a la metafísica de la subjetividad SCHÄFER, Rainer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik* (Hamburgo: Meiner 2001) (Hegel-Studien, Beiheft 45).

Como comentarios al texto de Hegel cabe señalar estos dos que siguen el texto de la *Enciclopedia* LAKEBRINK, Bernhard, *Kommentar zu Hegels 'Logik' in seiner 'Enzyklopädie' von 1830*. Freiburg/ München: Alber 1979, 2 vols., y LÉONARD, André, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Paris-Louvain 1974, además del de SCHNÄDELBACH, Herbert (Hg.), *Hegels 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' (1830)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000; en cambio siguen el texto de la *Ciencia de la Lógica* LECRIVAIN, André, et al., *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*. 3 vols., Paris: Aubier-Montaigne: vol. I: *L'Être*, 1981, vol. II: *La doctrine de l'essence*, 1983, vol. III: *La doctrine du concept*, 1987.

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Textos

El texto principal es sin duda el de la *Enciclopedia*. El autor la cita como Enc A la de 1817 y como Enc C la de 1830. PETRY, Michael John (ed.), *Hegel's Philosophy of Nature*, 3 vols. London-New York: George Allen & Unwin-Humanities 1970, ofrece la traducción inglesa de la Filosofía de la Naturaleza de la *Enciclopedia*, con gran abundancia de notas que comentan el texto hegeliano y sobre todo dan cuenta de las fuentes y las citas explícitas e implícitas que Hegel hace de los autores de la ciencia de su tiempo. Esta edición significó un paso decisivo en la comprensión de la Filosofía de la Naturaleza hegeliana al ser leída en el contexto en que fue concebida, que puso de manifiesto cómo Hegel estaba al corriente de la ciencia de su tiempo, aspecto nunca anteriormente valorado en su justa medida.

Las lecciones sobre la filosofía de la naturaleza forman el vol. 24 de las GW, del cual ya han salido dos tomos y está previsto un tercero como apéndice (GW XXIV/1/2/3). El autor cita la primera edición de unas lecciones sobre la filosofía de la naturaleza *Naturphilosophie*, Bd. I: *Die Vorlesung von 1819/20*, hrsg. von M. Gies, in Verbindung mit K.-H. Ilting. Nápoles 1982; trad. it., *Filosofia della natura. Lezioni del 1819-20*, a cura di M. Del Vecchio. Milano: Franco Angeli 2007.

Bibliografía

Después de la edición comentada, el autor publicó este artículo indicando la necesidad de hacer una nueva valoración de la Filosofía

de la Naturaleza de Hegel PETRY, Michael John, «Hegels Naturphilosophie. Die Notwendigkeit einer Neubewertung», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981: 3-4) 614-628. Dos volúmenes colectivos marcan la revaloración de la filosofía de la naturaleza, al situarla en el contexto de la ciencia de su tiempo y documentar el conocimiento que de ella tenía Hegel: PETRY, Michael John / HORSTMANN, Rolf-Peter (Hg.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis.* Stuttgart: Klett-Cotta 1986; PETRY, Michael John (Hg.), *Hegel und die Naturwissenschaften.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1987. A ambos le había precedido COHEN, Robert S. / WARTOFSKY, Marx W. (eds.), *Hegel and the Sciences.* Dordrecht/ Boston/ Lancanster: Reidel 1984 (Boston Studies in the Philosophy of Sciencie, vol. 64), publicación de las intervenciones de un congreso tenido en diciembre de 1970 en el Boston University Centre for Philosophy and History of Science y organizado conjuntamente con la Hegel Society of America. Las aportaciones vienen agrupadas en tres partes. La primera trata de la comprensión y crítica de Hegel de las cincias de su tiempo; la segunda trata de la noción hegeliana de ciencia y su método; la tercera sobre la discutida y tantas veces incomprendida lógica hegeliana, y en concreto la dialéctica, en relacion con la lógica y la matemática de nuestro tiempo.

De entre los estudios sobre la filosofía de la naturaleza cabe destacar: ILLETTERATI, Luca, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel.* Trento: Verifiche, 1995; LACROIX, Alain, *Hegel. La philosophie de la nature.* Paris: PUF 1997 (Partiendo de la complejidad de lass relaciones entre la filosofía especulatia hegeliana y las ciencias, el autor empieza por exponer el marco general, es decir, la relación entre entendimiento y razón, paso que en parte corresponde al que se da entre ciencia y filosofía, pero que en cualquier caso no significa la eliminación del anterior. La confrontación con Newton tiene una relevancia especial. En conjunto es una exposición de la Filosofía hegeliana de la Naturaleza); NEUSER, Wolfgang, «Die Philosophie der Natur (§§ 245-376)», in: SCHNÄDELBACH, Herbert (Hg.), *Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830)*, pp. 139-205 (comentario a los §§ correspondientes de la Enc C); VERRA, Valerio, *Introduzione* a: G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura.* Torino: UTET 2002, pp. 9-56; STONE, Alison, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy.* Albany: State University of New York Press, 2005 (Se presenta como una exposición de la flosofía de la naturaleza de Hegel. De hecho es más que una introducción a esta materia, ofrece una lectura explicativa a esta parte del sistema, hecha por un buena conocedora del sistema y especialmente de la lógica y la entera Enciclopedia, con lo cual introduce a la vez al mundo del pensamiento de Hegel); WESTPHAL, Kenneth R., «Philosophizing about

Nature: Hegel's philosophical Project», in: *The Cambridge Companion to Hegel and the Nineteenth-Century Philosophy*, ed. by F.C. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press 2008, pp. 281-310.

Sobre el paso de la idea absoluta, la lógica, a la filosofía de la naturaleza y el concepto de ésta: WANDSCHNEIDER, Dieter / HÖSLE, Vittorio, «Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Enfaltung als Geist bei Hegel», in: *Hegel-Studien* 18 (1983) 173-199; ILLETTERATI, Luca, «La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo passaggio nella natura in Hegel», in: *Verifiche* 34 (2005) 241-274 (La «decisión» de la idea se refiere a dos cosas: 1) la determinación que toma la idea absoluta de salir de su interioridad y 2) «de-cidirse», es decir, escindirse en la exterioridad. Es, pues, un estudio del paso de la Lógica (primera parte del sistema) a la Filosofía de la Naturaleza (segunda parte), que es un paso de un extremo al otro); ILTING, Karl-Heinz, «Il concetto hegeliano di filosofia della natura», in: *Giornale di Metafisica* 4 (1982) 297-306. Sobre la actualidad de esta parte de la filosofía hegeliana BONSIEPEN, Wolfgang, «Die Aktualität der Hegelschen Naturphilosophie», in: *Philosophische Rundschau* 35 (1988) 214-239.

Sobre las teorías de la evolución de la época cfr. ENGELHARDT, Dietrich von, «L'evoluzione della natura nell'età del romanticismo e dell'idealismo», in: *Intersezioni* 6 (1986) 259-273; BONSIEPEN, Wolfgang, «Schellings und Hegels Evolutionstheorie», in: *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie*, hrsg. v. R. Heckmann, H. Krings, R.W. Meyer. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1985, pp. 367-375; ID., «Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie», in: *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, hrsg. von R.-P. Horstmann und M.J. Petry. Stuttgart: Klett-Cotta 1986, pp. 151-171: ID., «Der Zusammenhang von Naturevolution und geschichtlicher Entwicklung in Hegels Berliner System», in: *Logik und Geschichte in Hegels System*, hrsg. von H.-C. Lucas, und G. Planty-Bonjour. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998, pp. 293-325. Bonsiepen es, entre los conocedores de Hegel, el especialista en su filosofía de la naturaleza. Los estudios reseñados versan sobre la teoría de la evolución, que a lo largo de la historia ha sido objeto de las interpretaciones más torcidas y ajenas al pensamiento de Hegel.

La filosofía de Hegel y algunas ciencias: PETRY, Michael J. (ed.), *Hegel and Newtonianism*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer 1993 (Se trata de la publicación de las actas del congreso que sobre el tema tuvo lugar en 1989. Esta relación entre Hegel y Newton tiene cierta relevancia, puesto que atraviesa la obra entera de Hegel, desde su tesis en 1801 (incluso antes) hasta la última edición de la Enc C en 1830);

Moretto, Antonio, *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano.* Padova: Il Poligrafo 2004; Engelhardt, Dietrich von, *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800.* Wiesbaden: Pressler 1976 (El autor ofrece una investigación sobre la comprensión hegeliana de la química, pero, con el estudio de este capítulo del pensamiento hegeliano, ofrece además una buena base para comprender cómo en Hegel se relacionan las ciencias y la filosofía, cuestión tantas veces mal planteada y peor entendida); De Cieri, Antonella, *Filosofia e pensiero biologico in Hegel.* Napoli: Luciano 2002 (La autora es una especialista en la filosofía de la ciencia en Hegel y su contexto cultural [Wolff, Blumenbach, el vitalismo] y científico, con diversas publicaciones sobre esta materia. En este estudio se centra en el pensamiento de Hegel sobre la biología).

Finalmente una obra de amplio horizonte, que puede servir para conocer el contexto Poggi, Stefano, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830).* Bologna: Il Mulino 2000. Monografía bien documentada que, con estilo claro, expone el desarrollo de la ciencia y la filosofía en Alemania desde los años posteriores a la Revolución Francesa hasta la muerte de Hegel, es decir, desde Kant y su metafísica fundamentación de la ciencia de la naturaleza, el biocentrismo de Goethe, la psicología animal, la física y la cosmología, el alma del mundo de Schelling, la matemática, la medicina, la química y la biología, para terminar con un capítulo dedicado a la neurofisiología y la psicología. Un repaso a casi todas las ciencias.

Espíritu Subjetivo

Textos

Un hito importantísimo para el lector de la teoría del espíritu subjetivo, e inexcusable para el que quiera investigar esta parte del sistema hegeliano, es la edición bilingüe alemán-inglés, realizada en 1978, por M. J. Petry del texto de la *Enciclopedia*, acompañado de los añadidos de Boumann y de apuntes de clase de diferentes manuscritos. Se trata de la monumental obra *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, (edición y traducción de de M. J. Petry, 3 vols., Reidel, Dordrecht, 1978.) El impresionante aparato crítico y bibliográfico que la acompaña fue el detonante de un renovado interés por la antropología filosófica de Hegel en las regiones de habla alemana e inglesa.

El siguiente hito en la investigación de la antropología filosófica de Hegel es la edición crítica de un curso académico dictado por Hegel y del que hemos encontrado transcripciones de alumnos. Franz Hespe y Burkhard Tuschling editarían en 1994 las *Lecciones sobre la filosofía del espíritu* del semestre de invierno de 1827/28

(*Hegels Vorlesungen über die Philosophie des Geistes 1827/28*, ed. Franz Hespe y Burkhard Tuschling, con introducción de B. Tuschling. Hamburgo: Meiner 1994). Se basaron en los manuscritos, entonces encontrados, de Johann Eduard Erdmann y de Ferdinand Walter. Se trata de dos transcripciones completas del mismo curso, y tomadas por dos alumnos, que conscientes de la grandeza de Hegel, transcribieron con la mayor literalidad que pudieron ese curso. «En estas lecciones, Hegel introduce materiales que van mucho más allá de cualquier cosa publicada bien en el libro de texto [la *Enciclopedia*] o en cualquier otra publicación»[1]. Robert Williams realizará su traducción de esta edición de Hespe y Tuschling para Oxford University Press en el año 2007 (*Lectures on the Philosophy of Spirit, 1827-28*. Oxford: Oxford University Press 2007). En ese mismo año apareció también en Oxford University Press la reedición por parte de Michael Inwood de la Filosofía del Espíritu de la *Enciclopedia*, que rehace algunas de las estrategias de traducción que adoptaron Wallace y Miller (Hegel, *Philosophy of Mind*, W. Wallace, A.V. Miller (trad.), M. Inwood (Introducción y comentario), Oxford University Press, Oxford, 2007).

Estas lecciones son muy clarificadoras e innovadoras, por lo que conviene tenerlas a la vista al leer el texto de la *Enciclopedia*. Gracias a la labor del *Hegel-Archiv*, la *Deutsche Forschunggemeinschaft* y la Academia de las ciencias de Renania-Westfalia podemos contar con la edición de las mismas. Christoph Bauer editó en 2008 las lecciones sobre el espíritu subjetivo dictadas por Hegel en 1822 y 1825 (*Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, edición de C.J. Bauer: GW XXV/1. Hamburgo: Meiner 2008). En 2011 vio la luz la edición canónica de las lecciones del 1827/28 que usa como texto base un manuscrito diferente del usado por Hespe y Tuschling, el de Stolzenberg. (*Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Teilband 2 Kolleg 1827/28*, edición de C. J. Bauer: GW XXV/2. Hamburgo: Meiner 2011).

Bibliografía

Pocos años antes de la edición de Petry había aparecido en Alemania el —a mi juicio— mejor estudio sobre la concepción hegeliana del ser humano. Se trata del libro de FETSCHER, Iring, *Hegels Lehre vom Menschen* (Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann, 1970). Ofrece un minucioso comentario a los parágrafos de la *Enciclopedia* acompañados de unas extensas conclusiones que insertan esta parte en el conjunto de la obra hegeliana. En la misma línea, un comentario detallado, parágrafo por parágrafo de esta parte de la *Enciclopedia*

[1] WILLIAMS, R., *Translator Introduction*, p. 6.

es el libro de STEDEROTH, Dirk, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes* (Berlín: Akademie 2001). Un libro que no ha perdido frescura, y que es recomendable por su claridad es GREENE, Murray, *Hegel on the Soul. A Speculative Anthropology* (La Haya: Martinus Nijhoff 1972). Este libro se restringe a la primera parte de la filosofía del espíritu subjetivo, la antropología, aunque realiza cierta prospección en la segunda, la fenomenología. Tras la edición de Petry de la *Filosofía del espíritu subjetivo,* Dieter HENRICH editaría los resultados de un congreso cuyo tema marco fue la psicología filosófica de Hegel *Hegels Philosophische Psychologie* (Bonn: Bouvier, 1979) (Hegel-Studien Beiheft 19).

De 1990 es la edición por Lothar ELEY de un conjunto de artículos sobre nuestra ciencia filosófica: *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»* (Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann 1990). Se trata de un volumen muy interesante en lo que se refiere a la concepción hegeliana de la subjetividad finita y de la intersubjetividad. A estas alturas Ludwig Siep y Adrian Peperzak ya están intuyendo las modificaciones que el Hegel berlinés realizará al celebérrimo pasaje de la dialéctica del reconocimiento entre el amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu.* Axel HONNETH daría el primer paso en esta búsqueda de un reconocimiento simétrico y bilateral. Pero su *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt: Suhrkamp 1994) estudia ante todo los textos juveniles de Hegel. El texto de Honneth incitó a Paul RICOEUR a escribir *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004), lo que acrecentó decididamente el interés por la teoría del espíritu subjetivo de Hegel. Esta línea de investigación será aprovechada por Robert R. WILLIAMS en su *Hegel's Ethics of Recognition* (Los Ángeles: University of California Press, 1998) y en su muy reciente *Tragedy, Recognition and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2012). Creo que Williams es el autor que mejor ha explorado el desarrollo hegeliano de un reconocimiento mutuo y simétrico.

En 1995 apareció en Italia la monografía de Rossella Bonito OLIVA *La ,Magia dello Spirito' e il ,Gioco del Concetto'. Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell' Enciclopedia di Hegel* (Napoles: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1995). Se trata de un hermoso libro, recomendable para quien desee ver las conexiones de la teoría del espíritu subjetivo con las reflexiones románticas e idealistas sobre el ser humano. El libro más completo que conozco sobre el espíritu en general, y que permite situar la teoría del espíritu subjetivo hegeliana dentro de su teoría global del espíritu, y dentro de las reflexiones sobre el espíritu en la historia de la filosofía, ya occidental ya de otras culturas, es el editado por Maurizio PAGANO

Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture (Milán: Mimesis 2011). Un libro excelente, pero restringido al estudio de la voluntad en la psicología hegeliana es el de Mariafilomena ANZALONE, *Forme del pratico nella psicologia di Hegel* (Bolonia: Il Mulino, 2012).

En el año 2009, se reunieron en la universidad de Málaga más de un centenar de especialistas e interesados en la antropología filosófica de Hegel. Una selección de los textos presentados se puede encontrar en FALGUERAS, I., GARCÍA, J.A., PADIAL, J.J., *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel* (2 volúmenes. en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía,* Suplemento 15, Universidad de Málaga, Málaga, 2009). Quizá se trate de la publicación más abarcadora hoy en día sobre la teoría del espíritu subjetivo de Hegel y sus ramificaciones hacia lo que desde Max Scheler se denomina la «Antropología Filosófica».

Y por último una novedad bibliográfica, en 2013 apareció en Nueva York un conjunto de ensayos que recorren los diferentes puntos nodales de la teoría del espíritu subjetivo. Se trata del libro editado por David STERN *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit* (Nueva York: SUNY Press, 2013). En este volumen se sigue insistiendo en la actualidad de las teorías antropológicas de Hegel en lo referente a la encarnación del espíritu, la discusión del naturalismo, los hábitos o la intersubjetividad.

FILOSOFÍA DEL DERECHO

Textos

El texto principal es la FD de 1820, una obra escrita para manual de los alumnos, ampliación del capítulo sobre el Espíritu objetivo de la Enc. Existen diversas versiones castellanas: *Principios de la filosofía del derecho.* Edición de J. Hoffmeister. Trad. de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana 1975 (Barcelona: Edhasa [2]1988); *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho.* Trad. de Eduardo Vásquez. Caracas 1976; *Fundamentos de la filosofía del derecho.* Edición de K.H. Ilting. Trad. cast. de Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi 1993 (esta edición contiene además las anotaciones de Hegel al ejemplar que usaba en las lecciones); *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho.* Traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín, in: *Obras.* Madrid: Gredos 2010, vol. II, pp. 9-312.

Se ha publicado además todos los cursos que Hegel dió sobre esta materia. Una primera edición de los textos de Hegel (Enc y FD) y de sus cursos a cargo de Karl-Heinz Ilting: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie.* 4 vols. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann 1973-74. El primer curso que Hegel dio sobre la materia, todavía en Heidelberg se encuentra en esta edición: *Vorlesungen über Naturrecht*

und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817-18 mit Nachträgen aus der Vorlesungen 1818-19. Nachgeschrieben von P. Wannemann. Hrsg. v. C. Becker et al., Hamburgo 1983. (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 1). El mismo Ilting hizo una nueva edición de las lecciones de 1817-18 y de Berlín 1818-19[2] con notas explicativas: *Die Philosophie des Rechts.* Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817-18) und Homeyer (Berlin 1818-19). Hrsg., eingeleitet und erläutert von Karl-Heinz Ilting. Suttgart: Klett-Cotta 1983. Dieter Henrich editó unos apuntes del curso de Berlín 1819-20, con un largo estudio introductorio sobre las peculiaridades este curso: *Philosophie des Rechts.* Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift. Hrsg. v. Dieter Henrich. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983.

Los escritos menores de tema político y ético ya se han ido mencionando a lo largo de la exposición. Sean simplemente recordados *Cartas confidenciales* (EJ, 183-194), *La constitución alemana*, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, *Sistema de eticidad*, *Examen crítico de las actas de la asamblea de estamentos del reino de Würtemberg*,[3] *Sobre el proyecto de reforma inglés*,[4] que es el último escrito de Hegel.

Bibliografía

Destaquemos ante todo aquellas obras que dan una visión general de los temas de la FD: Amengual, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1989, ofrece un estudio sobre cada uno de los capítulos de la FD, con la firma de un reconocido especialista de modo que además de presentar la exposición general de la FD, ofrece una panorámica de las distintas perpectivas de su recepción e interpretación. Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the modern State.* Cambridge: Univ. Press 1972, a pesar del título, da cuenta también de la evolución del pensamiento hegeliano y del amplio abanico de temas de la FD. Una buena visión de conjunto de los temas en Siep, Ludwig (Hg.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Berlin: Akademie 1997.

[2] *Lecciones sobre filosofía del derecho. Berlin 1818-19.* Prefacio de Karl-Heinz Ilting. Trad. de Laura Mues de Schrenk. Moron-Buenos Aires 1983.

[3] *Dos escritos políticos* [«Examen crítico de las actas de la asamblea de estamentos del reino de Würtemberg», y «A propósito de la reforma electoral en Inglaterra»]. Traducción de Kurt Sauerteig revisada por Sergio Pérez Cortés. Puebla: Universidad Autónoma 1987.

[4] *Über die englische Reformbill* (1831), in: GW XVI, 325-404, vers. cast.: *Sobre el proyecto de reforma inglés.* Traducción y estudio preliminar de Edgar Maraguat. Madrid: Marcial Pons 2005.

Sobre el pensamiento político en general de Hegel VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Hegel, penseur du politique*. Paris: Félin 2006 y BOURGEOIS, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu 1972.

De entre las obras colectivas cabe mencionar HENRICH, Dieter / HORSTMANN, Rolf-Peter (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta 1982, que sitúa en el conjunto de la obra hegeliana su FD, mostrando su consistencia y sus límites. El estudio de la filosofía política hegeliana en el contexto histórico europeo es el objeto de LUCAS, Hans-Christian / PÖGGELER, Otto (Hrsg.), *Hegels rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Vefassungsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frammann 1986. En el ámbito anglosajón destacan estas dos recopilaciones, la primera más general y la segunda más centrada en los temas de soiedad civil y Estado: PELCZYNSKI, Zygmunt A. (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1984; VERENE, Donald Phillip (ed.), *Hegel's Social and Political Thought. The Philosophy of objective Spirit*. New Jersey / Sussex: Humanities Press/ Harvester Press 1980. VIEWEG, Klaus, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Fink 2012 ofrece un amplio estudio sobre la FD tomando como hilo conductor precisamente el concepto general del tratado, a saber, la libertad.

Intentan ofrecer una visión de conjunto del pensamiento político de Hegel CESA, Claudio (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*. Roma-Bari: Laterza 1979 y KERVEGAN, Jean-François / MARMASSE, Gilles (dir.), *Hegel penseur du droit*. Paris: CNRS Editions 2004. ROSENFIELD, Denis, *Politique et liberté. Structure logique de la 'Philosophie du droit' de Hegel*. París: Aubier 1984 hace una lectura del recorrido completo de la FD, poniendo de relieve el hilo conductor de toda la exposición. En cambio ofrecen estudios más amplios que apuntan a una comprensión general de Hegel KERVÉGAN, Jean-François, *L'effectif et le rationel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin 2007; PIPPIN, Robert, *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Campus 2005; PLANTY-BONJOUR, Guy (ed.), *Droit et liberté selon Hegel*. Paris: PUF 1986.

Hay libros que, aunque sean fragmentarios, arrojan luz sobre el conjunto y se convierten en referencia. Entre estos cabe mencionar WEIL, Eric, *Hegel et l'etat*. Paris: Vrin 1950 (lúcida refutación del supuesto estatalismo hegeliano); SIEP, Ludwig, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 (conjunto de estudios, entre ellos algunos decisivos sobre moralidad y eticidad). RIEDEL, Manfred, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu*

Hegels Rechtsphilosophie. Stuttgart: Klett-Cotta 1982 ayuda a contextualizar el pensamiento político de Hegel en la modernidad; a cargo del mismo los dos vols. *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, uno dedicado a la exposición de los temas de la FD y el otro a la recepción que tuvo en su momento. Una exposición de los principales temas de la FD en JERMANN, Christof (Hrsg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1987.

Seguramente el mejor estudio, por el conocimiento de Hegel y de la materia, sobre la FD es PEPERZAK, Adriaan Th., *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy.* Dordrecht: Kluwer 2001, una obra que culmina y está respaldada por una larga investigación sobre la ética hegeliana. Peperzak es actualmente uno de los mejores conocedores de Hegel, especialmente su filosofía del espíritu y sobre todo el objetivo (la filosofía práctica). De entre los finos análisis de textos hegelianos que pueden considerarse preparación para esta obra cabe mencionar el análisis del texto correspondiende de la Enc, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1991.

Uno de los tópicos que han pesado sobre la ética y política hegelianas es su marginación de la subjetividad y la consecuente ausencia de la moral. Este tema es tomado como objeto de estudio por AMENGUAL, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel.* Madrid: Trotta 2001, que ofrece, además de un estudio pormenorizado de las dos primeras partes, la líneas generales de la tercera, con la intención de rastrear qué queda de la moralidad en la eticidad. Sobre la moral hegeliana ofrece una buena exposición WALSH, W. H., *La ética hegeliana.* Valencia: Torres 1976.

La moralidad, la segunda parte de la FD, la menor en extensión y en recibir atención, ha sido últimamente estudiada y reivindicada como el tratado de la acción en Hegel. De entre los estudios ver, además de AMENGUAL, *La moral como derecho*, pp. 157-369; MENEGONI, Francesca, *Moralità e morale in Hegel.* Padova: Liviana 1982; ID., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel.* Trento: Verifiche 1993; STEPELEVICH, Lawrence S. / LAMB, David (eds.), *Hegel's Philosophy of Action.* Atlantic Highlands/NJ: Humanities Press 1983; QUANTE, Michael, *El concepto de acción en Hegel.* Barcelona: Anthropos 2010. Dos cuestiones clásicas de la moral, especialmente en la hegeliana, son la fundamentación del deber-ser y el sentimiento moral que son aboradadas por ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, «Fundamentación lógica del deber ser en Hegel», in: *Estudios sobre Kant y Hegel*, ed. por Cirilo Flórez y Mariano Alvarez Gómez. Salamanca: Univ. 1982, pp. 171-

201; AMENGUAL, Gabriel, «El sentimiento moral en Hegel», in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 17-18 (1992) 27-44.

Sobre la tan discutida noción de eticidad ofrece un estudio riguroso y clarificador CESA, Claudio, «Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant», in: *Hegel interprete di Kant*, a cura di Valerio Verra. Nápoles: Prismi 1981, pp. 147-178. Sobre la célebre superación de la moralidada en la eticidad es definitivo el estudio de SIEP, Ludwig (1982), «¿Qué significa: 'superación de la moralidad en eticidad' en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel?», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 171-193. La relación entre moralidad y eticidad y cómo en ésta se conserva (niega y eleva) aquélla cf. AMENGUAL, *La moral como derecho*, pp. 373-429. Trata la cuestión en referencia al Estado MARINI, Giuliano, *Libertà soggettiva e libertà nella filosofia del diritto hegeliana*. Nápoles: Morano [2]1990.

Sobre la concepción de la familia BLASCHE, Siegfried, «Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsichtlichen Leben», in: Riedel, Manfred (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, vol. II, pp. 312-337, acentúa tanto el papel de intimidad como de formación de la individualidad. En sentido parecido la entiende SIEBERT, Rudolf J., «Hegel's Concept of Marriage and Family», in: Verene, Donald Phillip (ed.), *Hegel's Social and Political Thought. The Philosophy of objective Spirit*. New Jersey / Sussex: Humanities Press/ Harvester Press 1980, pp. 177-214. Subraya su sentido ético, una de las raíces éticas del Estado WESTPHAL, Merold, «Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities», in: Z. A. Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge 1984, pp. 77-92. 286-288. Un estudio analítico, destacando la raíz natural y a la vez el carácter ético en BRAUER, Susanne, *Natur und Sittlichkeit: Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*. Freiburg: Alber 2007.

Sobre la sociedad civil HORSTMANN, Rolf-Peter, «Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (§§ 158-256)», in: Siep, Ludwig (Hg.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie 1997, pp. 193-216; RIEDEL, Manfred (1989), «El concepto de la 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 195-222; MARINI, Giuliano, «Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 223-248; LEFEBVRE, Jean-Pierre / MACHEREY, Pierre, *Hegel et la société*. Paris: PUF 1984.

Sobre el Estado, como visiones generales pueden verse PELCZYNSKI, Zygmunt A., «La concepción hegeliana del Estado», in:

Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 249-288; HÖSLE, Vittorio, «Der Staat», in: Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung*, pp. 183-226; BOURGEOIS, Bernard, «Der Begriff des Staates (§§ 257-271)», in: Siep (Hg.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 217-242. Ya se ha mencionado los libros de Weil y ROSENZWEIG, Franz, *Hegel und der Staat*, 2 vols. München/ Berlin 1920, (Reimpresión: Aalen: Scientia 1962, en 1 vol.) sobre el Estado. Del ámbito francés cabe destacar dos estudios, muy pegados al texto, sobre la tercera parte de la FD, la eticidad: JARCZYK, Gwendoline / LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Le syllogisme du pouvoir: y a-t-il une démocratie hégélienne?* Paris: Aubier, 1989, ofrecen traducción, resumen y comentario, y LÉCRIVAIN, André, *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie des 'Principes de la philosophie du Droit'*. Paris: Vrin 2001, un comentario.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Textos

Sobre la Filososfía de la Historia Hegel publicó solamente los parágrafos correspondientes de la FD §§ 341-360 y de la Enc §§ 548-552.

En cambio sus lecciones han estado en boca de todos. Las notas de Hegel para las lecciones se encuentran en GW XVIII, 119-214 y GW XXVII. La edición de los discípulos en TWH XII. Ha gozado de un amplio uso la edición que de los apuntes de alumnos junto con las notas de Hegel hizo Lasson: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburgo: Meiner 1970, vers. cast.: *La razón en la historia*. Introducción de Antonio Truyol. Traducción de Armando Gómez. Madrid: Seminarios y Ediciones 1972; vers. cat.: *La raó en la història*. Introducció, notes i edició de Gabriel Amengual. Barcelona: edicions 62 1998 (Textos filosòfics, 79).

Además de esta exposición de la concepción de la filosofía de la historia y la visión general de la misma, están las lecciones en las que se despliega todo el recorrido de la historia: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. I-IV en 2 vols. Hrsg. v. Georg Lasson, Hamburgo: Meiner 1968, vers. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente 1974. Otra versión basada en otra edición original: *Lecciones de la filosofía de la historia*. Traducción y notas de Josep Maria Quintana Cabanas, in: *Obras*. Madrid: Gredos 2010, vol. II, pp. 313-785). En la nueva colección de lecciones, según los nuevos criterios de distinguir los cursos para evitar construir un texto que no es de Hegel y percibir los cambios que Hegel iba haciendo: *Vorlesungen über*

die Philosophie der Weltgeschichte (1822-23). Hrsg. v. Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer und Hoo Nam Seelman. Hamburgo: Meiner 1996 (*Vorlesungen*. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 12).

Bibliografía

Como exposiciones generales de la filosofía de la historia pueden consultarse FLÓREZ, Ramiro, *La dialéctica de la Historia en Hegel*. Madrid: Gredos 1983; MAYOS SOLSONA, Gonçal, *Entre lògica i empiria. Claus de la filosofia hegeliana de la història*. Barcelona: PPU 1989; ID., *Marxa i sentit especulatius de la història. Comentari a Hegel*. Barcelona: PPU 1993. Sobre la metafísica del tiempo que subyace a la filosofía hegeliana de la historia BRAUER, Daniel O., *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann 1982. Siempre es digna de lectura un estudio ya clásico como HYPPOLITE, Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. París: Seuil 1983, cuya primera edición se remonta a 1948.

Hay algunos temas que resultan especialmente penetrantes de la visión hegeliana de la historia, uno es su comprensión como teodicea que estudian ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, «Idea y acción. La historia como teodicea en Hegel», in: Id., *Pensamiento del ser y espera de Dios*. Salamanca: Sígueme 2004, pp. 143-174; y AMENGUAL, Gabriel, «Filosofía de la historia como teodicea», in: Álvarez Gómez, Mariano / Paredes Martín, María del Carmen (eds.), *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 2013, pp. 35-56. Otro tema es el del Juicio Universal, cuyo sentido estudia LUCAS, Hans-Christian, «La Historia Universal como Juicio Universal. Sobre la modificación en Heidelberg del concepto de Historia de Hegel», in: Francisco Jarauta (ed.), *La crisis de la razón*. Murcia: Univ. de Murcia, 1986. Un aspecto que a veces se olvida es que Hegel sitúa la filosofía de la historia dentro de la FD, ello es tomado en consideración para ver el sentido de toda la filosofía de la historia ANGEHRN, Emil, «¿Razón en la historia? Sobre el problema de la Filosofía de la Historia en Hegel», in: Amengual (ed.), *Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, pp. 249-288. Otro dato que dice mucho sobre el sentido de dicha filosofía es su final, que denota un enorme alejamiento de la filosofía de la historia de carácter optimista propia de la Ilustración, sobre ello PEPERZAK, Adriaan Th., «El final del espíritu objetivo. La superación del espíritu objetivo en el espíritu absoluto según la 'Enciclopedia de las ciencias filosóficas' de Hegel», in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 17-18 (1992) 45-56. En Hegel es siempre digno de preguntarse si pesa más el concepto que la realidad

empírica cf. LUGARINI, Leo, «Tempo e concetto nella comprensione hegeliana della storia», in: *Hegel tra logica ed etica.* Roma: ed. dell'Ateneo 1982, pp. 7-39.

LA ESTÉTICA

Textos

La estética de Hegel es conocida no tanto por los escasos parágrafos que le dedica en la Enc (§§ 556-563) como por las lecciones. En la primera y segunda edición de las *Werke* (1835, 1842) editadas por sus discípulos se publicaron los apuntes de Hotho, que son las lecciones que también reproducen la edición de Glockner (JA) y la *Ästhetik*, ed. por Friedrich Bassange, con una introducción de Georg Lukács, 2 tomos. Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt 1955. También el texto de Hotho es el reproducido en TWH XIII-XV.

Nuevas ediciones de las lecciones de estética con nuevos criterios, no constructivos sino tomando independientemente cada curso, en *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*. Francfort del Meno: Suhrkamp 2006, edición a cargo de Annemarie Gethmann Siefert en colaboración con J. I. Kwo y K. Berr; *Vorlesung über Philosophie der Kunst (1823).* Hg. v. A. Gethmann-Siefert. Hamburgo: Meiner 2007 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 2); *Einleitung in die Ästhetik*. Munich: Fink 1985 (con los prólogos de Hotho a sus dos ediciones y bibliografía).

Traducciones

Lecciones sobre la estética, trad. de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid: Akal 1985 (Trad. cast. de la edición alemana de Friedrich Bassange). Por su parte Raúl Gabás en *Estética*. Barcelona: Península vol. 1, 1989, vol. 2, 1891, traduce la edición de TWH XIII-XV. Otra traducción de la misma edición de Hotho es *Estética*, trad. de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte. *Filosofía del arte o estética. Verano de 1826*, trad. de la ed. alemana de A. Gehtmann, trad. de Domingo Hernández Sánchez, con prólogo sobre los apuntes de Victor von Kehler, texto bilingüe. Madrid: Abada 2006.

Bibliografía

La especialista en la estética de Hegel dentro del equipo que hace la edición rítica de las obras y lecciones de Hegel Annemarie GEHTMANN-SIEFERT, de la que cabe destacar una visión general en *Einführung in Hegels Ästhetik*. Stuttgart: UTB 2005, y sus dos principales investigaciones sobre la estética hegeliana *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*. Bonn:

Bouvier 1984 (Hegel-Studien, Beheft 25); y *Ist die Kunst tot und zu Ende? Überlegungen zu Hegels Ästhetik.* Erlangen-Jena: Pal & Enke, 1993. (Jenaer philosophische Vorträge und Studien, 7). A su cargo están algunas de las más importantes recopilaciones de estudios como, con PÖGGELER, Otto (Hg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik.* Bonn: Bouvier 1986 (Hegel-Studien Beiheft 27) y FRANKE, Ursula / GEHTMANN-SIEFERT, Annemarie, *Kulturpolitik und Kunstgeschichte. Perspektiven der Hegelschen Ästhetik.* Hamburgo: Meiner 2005.

En España destaca Raúl GABÁS, que además de traductor de la estética, tiene capítulos expositivos como *Curso básico de filosofía estética.* Santander: Universidad de Cantabria 2008, p. 82-107; «Hegel: lo sensible en el arte», en: M.ª Carmen Paredes (ed.), *Subjetividad y pensamiento.* Salamanca: Universidad de Salamanca 1994, p. 117-139; y «La religión de la belleza y la religión revelada», en: M.ª Carmen Paredes (ed.), *Política y religión en Hegel.* Salamanca: Univ. de Salamanca 1995, pp. 81-106. Otros estudios a disposición del lector hispano TEYSSEDRE, B., *La estética de Hegel.* Trad. de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Siglo Veinte 1974; CORDUA, Carla, *Idea y figura. El concepto hegeliano de arte.* Puerto Rico: Edit. Universitaria 1979; RAMÍREZ LUQUE, María Isabel, *Arte y belleza en la Estética de Hegel.* Sevilla: Univ. de Sevilla 1988.

Dos estudios ponen en relación otras partes del sistema hegeliano, la estética con la lógica HILMER, B., *Scheinen des Begriffs. Hegelslogik der Kunst.* Hamburgo: Meiner 1997; y DESMOND, William, *Art and the Absolute. A Study of Hegel's Aesthetics.* New York: SUNY Press 1986 estudia la estética como parte del espíritu absoluto, que es su lugar sistemático.

LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Textos

También la filosofía de la religión de Hegel es conocida no tanto por los escasos parágrafos que le dedica en la Enc (§§ 564-571) como por las lecciones, además de otros textos.

La primera edición crítica de las cuatro lecciones, presentadas por separado y cronológicamente, se concretó hace menos de tres décadas en la edición de Walter Jaeschke: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Hamburg: Meiner 1983-85 (en *Vorlesungen. Ausgewählte Nachscriften und Manuskripte*, vols. 3, 4a, 4b y 5). La edición castellana a cargo de Ricardo Ferrara: *Lecciones sobre filosofía de la religión.* Madrid: Alianza I 1984, II 1987 y III 1988.

Una recopilación de escritos de Hegel sobre religión a cargo de Gabriel Amengual *Escritos sobre religión.* Salamanca: Sígueme 2013.

Bibliografía

El estudio sobre el conjunto de la filosofía de la religión, situándola dentro del contexto postkantiano, ofreciendo además la exposición canónica después de la renovación que supuso la edición de las lecciones en JAESCHKE, Walter, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1986. El mismo autor había ofrecido un panorama sobre las líneas de interpretación sobre dicho ámbito en *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: WBG 1983. Tratan sobre la filosofía de la religión, situada dentro del espíritu absoluto, dos recopilaciones de estudios relevantes GRAF, Friedrich Wilhelm / WAGNER, Falk (Hrsg.), *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta 1982; HENRICH, Dieter / HORSTMANN, Rolf-Peter (Hrsg.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Stuttgart: Klett-Cotta 1984. Un repaso a las principales cuestiones que suelen plantearse, como religión y política, el concepto de Dios, la figura de Cristo, etc. en PLANTY-BONJOUR, Guy (ed.), *Hegel et la religion*. Paris: PUF 1982. Una visión general del pensamiento teológico de Hegel, no sólo de su filosofía de la religión, en VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Hegel, Système et structures théologiques*. Paris: Cerf 2006.

El editor de las lecciones en castellano Ricardo FERRARA cuenta con una serie de estudios muy orientativos sobre aspectos importantes, de los que, además de las introducciones a cada uno de los 3 volúmenes, cabe mencionar «La filosofía de la religión en Hegel. Tres vías de acceso: la Idea, la comunidad y la figura religiosa», in: *Revista Latinoamericana de Filosofía* 9 (1983) 3-21; «La finalidad de la filosofía de la religión en las lecciones berlinesas de G.W.F. Hegel», in: *Ethos. Revista de Filosofía Práctica*, 16/18 (1991) 193-212; «El 'método empírico' y el comienzo de la filosofía hegeliana de la religión en la lección berlinesa de 1824», in: AA.VV., *Vigencia del filosofar*. Buenos Aires 1991, pp. 267-282; «Dios en la conciencia y en el saber. Dios en el umbral de la filosofía hegeliana de la religión», in: AA.VV., *L'esperienza di Dio nella filosofia*. Roma 1992, pp. 179-212; «La 'división' de la filosofía hegeliana de la religión. La articulación del conjunto y del 'concepto'», in: *Escritos de filosofía* XIII (1994) 145-162.

Como se sabe, el cristianismo es para Hegel la religión absoluta porque en ella se realiza el concepto de religión, que a veces (L. Feuerbach) se ha interpretado como que también en él se diluye, convirtiéndose en antropología. Sobre su concepción del cristianismo vale la pena leer BRUAIRE, Claude, *Logique et religion chretienne dans la philosophie de Hegel*. Paris: Seuil 1965. Sobre la significación histórica que Hegel atribuye al cristianismo OEING-HANHOFF, Ludger,

«Der Beitrag des Christentums zu einer menschlichen Welt. Zur Aktualität der Geschichtsphilosophie Hegels», in: Id., *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen*, hrsg. v. Th. Kobusch und W. Jaeschke. München: Wewel 1988, pp. 231-261; «Das Christentum als ‚Religion der Freiheit'. Hegels Rechtsphilosophie und die gegenwärtige Theologie», in: o.c., pp. 166-186. En concreto sobre la figura de Cristo Küng, Hans, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Herder 1974 haciendo un repaso por toda la obra de Hegel. Del profesor cubano afincado en la universidad de Lovaina Emilio Brito hay que mencionar *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*. Paris 1979; *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis*. Paris: Beauchesne 1983 y dentro de la teología filosófica *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*. Paris 1991.

Sobre la tan discutida «superación» de la representación (propia de la religión) en el concepto hay que ver estos dos estudios Wagner, Falk, «Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff», in: *Neue Zeitschr. f. syst. Theol. u. Relphil.* 18 (1976) 44-73; Ricoeur, Paul, «L'estatut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religión», in: Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil 1994, pp. 41-62. También incide en el tema el tratamiento de la fe, sobre el cual Léonard, André, *La foi chez Hegel*. Paris-Tournai: Desclée 1970. La aproximación entre pensamiento y devoción (*Denken y Andacht*) no es original de Heidegger, se encuentra ya en Hegel, cf. Hörwick, Ulrich, *Das Denken der Religion. Die* Andacht *in der Religionsphilosophie Hegels*. Hildesheim 1998. Otro tema de frecuente discusión es en qué medida Hegel mantiene el concepto de un Dios personal o más bien recae en un panteísmo; al respecto cf. Wagner, Falk, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*. Gürtersloh: Gütersloher Verlagshaus 1971.

Hegel es uno de los primeros filósofos en integrar una historia de las religiones dentro de su filosofía de la religión. Sobre cómo trata las religiones no cristianas cf. Leuze, Reinhard, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 14). Göttingen 1975.

Filosofía de la Historia de la Filosofía

Textos

Si se prescinde de las breves alusiones en Enc §§ 13-14 y en otros escritos, lo único consistente sobre la historia de la filosofía son las *Lecciones*. De ellas cabe primero mencionar a la edición de sus discípulos, repruducida en TWH vols. XVIII-XX, vers. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. de Wenceslao Roces.

México: FCE 1977, 3 vols. Esta edición ensambla las exposiciones de los distintos cursos formando un sólo texto. Ha sido la edición usual hasta que se hizo la siguiente. A este repaso general a la historia de la filosofía hay que añadir la *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 3.ª ed. cuidada por Fr. Nicolin. Hamburgo: Meiner 1966 (EGPh) (vers. cast. de E. Terrón: *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires: Aguilar 1980, aunque sea traducción de una edición anterior). Es la introducción general al estudio de la Historia de la Filosofía, donde principalmente Hegel ofrece su teoría al respecto. Esta edición sigue los criterios de las lecciones anteriormente reseñadas, pero en ellas Nicolin ha señalado al margen el curso a qué pertenece cada texto ensamblado.

En los años 90 del siglo pasado se llevó a cabo la edición de las lecciones según los apuntes de cada uno de los cursos: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburgo: Meiner, Teil 1: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*. 1994; Teil 2: *Griechische Philosophie* I. *Thales bis Kyniker*. 1989; Teil 3: *Griechische Philosophie* II. *Plato bis Proklos*. 1996; Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. 1986 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vols. 6, 7, 8 y 9). La edición de las lecciones por separado permite ver los diferentes acentos que Hegel puso en cada curso.

Bibliografía

Para una visión global sobre la concepción de la historia de la filosofía cf. AMENGUAL, Gabriel, «La filosofía una en las múltiples filosofías a través de la historia. La concepción hegeliana de la historia de la filosofía», in: *Taula. Quaderns de pensament* 45 (2013) 219-250; GÉRARD, Gilbert, *Le concept hégélien de l'Histoire de la Philosophie*. Paris: Vrin 2008. En ambos estudios tiene mucho peso obviamente la *Introducción*, por ser donde Hegel trata la cuestión. HEIDEMANN, Dietmar H. / KRIJNEN, Christian (Hg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: WBG 2007 ofrece un conjunto de estudios sobre la teoría hegeliana de la historia de la filosofía (primera parte), la recepción o interpretación que Hegel hace de los principales filósofos (segunda parte) y como Hegel ha sido recepcionado en el siglo XX (tercera parte). O'MALLEY, J.J. et al. (ed.), *Hegel and the History of Philosophy*. La Haya 1974

Seguramente el mejor estudio sobre la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, hecha por uno de los mejores conocedores, tanto de su teoría general como su recepción de la filosofía griega clásica y la moderna de Spinoza y Kant: DÜSING, Klaus, *Hegel und*

die Geschichte der Philosophie. Darmstadt: WBG 1983. Sobre la peculiaridad de esta historia que tiene como hechos los pensamientos cf. BOUTON, Christophe, «L'histoire dont les événements sont des pensées. Hegel et l'histoire de la philosophie», in: *Revue philosophique de Louvain* 98 (2000: 2) 294-317.

DUQUETTE, David A. (ed.), *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*. Albany: Suny 2003, es una obra colectiva, centrada en las lecciones de Historia de la Filosofía que Hegel impartió en Berlín. La primera parte trata del método, comienzo y relación con la política de la Historia de la Filosofía. La segunda estudia diversas aproximaciones de Hegel a autores, como Sócrates, Rousseau y Spinoza, y a corrientes, como el escepticismo. La tercera parte trata de la función de la historia de la filosofía en el sistema, acerca de cómo se da el progreso en dicha historia y sobre el «fin de la historia». Un total de 11 capítulos que plantean las grandes cuestiones de la teoría y la práctica hegelianas de la Historia de la Filosofía.

Sobre la relación entre historia y sistema SCHNEIDER, Helmut, «System und Geschichte der Philosophie bei Hegel. Die Rezeption der Identitätsthese im 19. Jahrhundert», in: Heidemann / Krijnen (Hg.), pp. 15-31; DÜSING, Klaus, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung», in: Lucas, Hans-Christian / Planty-Bonjour, Guy (Hg.), *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998, pp. 127-145; PÖGGELER, Otto, «Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel», in: Lucas / Planty-Bonjour (Hg.), *Logik und Geschichte*, pp. 101-126. En un horizonte más amplio de la historia de la filosofía cf. BOURGEOIS, Bernard, *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris: Vrin 1991.

Pasando ya a cuestiones concretas, ha sido objeto de frecuente discusión la afirmación de Hegel según la cual el orden de la historia es el mismo orden conceptual. Sobre ello cf. FULDA, Hans Friedrich, «Hegels These, dass die Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen dieselbe sei wie die von Stufen logischer Gedankenentwicklung», in: Heidemann / Krijnen (Hg.), pp. 4-14. Sobre la no simultaneidad de la filosofía repecto de las otras figuras del espíritu en una misma época cf. AMENGUAL, Gabriel, «Die Ungleichzeitigkeit der Philosophie. Die Philosophiegeschichte in ihrem gesamthistorischen Kontext», in: *Hegel-Jahrbuch 1997*. Erster Teil. Berlin: Akademie 1998, pp. 104-107.

Listado de autores

GABRIEL AMENGUAL COLL (Palma de Mallorca)	g.amengual@uib.es
MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN (Salamanca)	paredes@usal.es
LUÍS MARIANO DE LA MAZA (Santiago de Chile)	sdel4@puc.cl
JUAN JOSÉ PADIAL BENTICUAGA (Málaga)	jjpadial@uma.es
LUCA ILLETTERATI (Padova, Italia)	luca.illetterati@unipd.it
GONÇAL MAYOS SOLSONA (Barcelona)	mayos@ub.edu
RAÚL GABÁS (Barcelona)	gabaspallas@gmail.com
RICARDO FERRARA (Buenos Aires)	mferrara@uca.edu.ar

Colección
GUÍA COMARES *de*

Dirigida por Juan A. Nicolás

1 J.A. Nicolás (ed.)
GUÍA COMARES DE ZUBIRI

2 A. Cortina (ed.)
GUÍA COMARES DE NEUROFILOSOFÍA PRÁCTICA

3 J. Zamora Bonilla (ed.)
GUÍA COMARES DE ORTEGA Y GASSET

4 J. Conill / D. Sánchez Meca (eds.)
GUÍA COMARES DE NIETZSCHE

5 R. Fornet Betancourt / C. Beorlegui (eds.)
GUÍA COMARES DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

6 G. Amengual (ed.)
GUÍA COMARES DE HEGEL

Próxima aparición

J.J. Acero (ed.), **GUÍA COMARES DE WITTGENSTEIN**

J. Arana (ed.), **GUÍA COMARES DE FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA**

J.Ll. Llinás (ed.), **GUÍA COMARES DE MONTAIGNE**

J.A. Nicolás-M. Mendonça (ed.), **GUÍA COMARES DE LEIBNIZ (MONADOLOGÍA)**

R. Rodríguez (ed.), **GUÍA COMARES DE HEIDEGGER**

A. Vallejo (ed.), **GUÍA COMARES DE PLATÓN**

«La madurez intelectual de Europa es Hegel. [...] Lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la Filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución de la Metafísica, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, *con* Hegel, no *sobre* Hegel, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente tema de conversación, de lo que también para él fue problema» (X. Zubiri). Esta *Guía Comares de Hegel* pretende guiar al lector en la aventura de adentrarse en el pensamiento hegeliano. Sigue el orden evolutivo en los tres primeros capítulos, y después el sistemático, el de la exposición de la *Enciclopedia*: Ciencia de la Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu (subjetivo, objetivo o Filosofía del Derecho y absoluto: estética, filosofía de la religión e historia de la filosofía).

Gabriel Amengual ha traducido de Hegel *La raó en la història.* Barcelona: 1998; *Escritos sobre Religión.* Salamanca: 2013; *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios.* Salamanca: 2014. Desde 1982 ha participado en los congresos de la Internationale Hegel-Gesellschaft, y los de la Asociación Española de Estudios sobre Hegel, de la que es Vicepresidente. Además de numerosos artículos en revistas especializadas ha publicado *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel.* Madrid: 1989 y *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel.* Madrid: 2001. Publicaciones de otros ámbitos: *Antropología filosófica.* Madrid: 2007; *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios.* Salamanca: 2011.



ISBN 978-84-9045-299-8

